التراث العربي

مجلة فصلية محكمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

ق ي أ

في هذا العدد

العدد (111) (رمضان) 1429 هـ (ايلول) 2008 السنة الثامنة و العشرون



اتحاد الكتاب العرب

Arab Writers Union

Damascus دمشق

A

التراث العربي

مجلة فصلية محكّمة تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق

المراسلات باسم رئاسة التحرير

اتحاد الكتاب العرب، مجلة التراث العربي، دمشق ـــ ص. ب (٣٢٣٠)

فاكس: ٦١١٧٢٤٤

البريد الإلكتروني ـــ E-mail : aru@tarassul.sy / aru@net.sy

موقع اتحاد الكتاب العرب على شبكة الإنترنت:

www.awu-dam.org

شروط النشر

١-أن تكون البحوث تراثية، أو تصب في باب التراث.
٢-أن تكون جديدة، ولم تنشر من قبل وليست مستلّة من كتاب منشور.
٣-التقيد بالمنهج العلمي الدقيق، والتزام الموضوعية، والتوثيق والتخريج، وتحقق السلامة اللغوية.
٤-أن تكتب بخط واضح، ويفضل أن تكون مطبوعة،وعلى وجه واحد من الورقة.
٥-ألا تزيد على عشرين صفحة.
٦-أن تراعى علامات الترقيم.
٧-توضع الحواشي في أسفل الصفحة، ويلتزم فيها المنهج العربي، أي يكتب اسم الكتاب، فالمؤلف، فالمحقق، فالجزء والصفحة.
٨-يثبت في آخر البحث فهرس المصادر والمراجع وفق ترتيب حروف الهجاء لأسماء الكتب، مثال: (طبقات فحول الشعراء: ابن سلام ـ تح: محمود شاكر ـ القاهرة ـ مط. المدني ـ ط٣، ١٩٧٤م) وكل بحث لا يتقيد بالشرطين ٧ و ٨ تعتذر المجلة من قبوله.
٩-يقدم للبحث بملخص عنه في بضعة أسطر، ويرفق بلمحة عن سيرة المؤلف وعنوانه.
١٠-يمكن أن تنشر المجلة نصوصاً تراثية محققة، إذا استوفى النص شروط التحقيق.
١١-تخضع الأبحاث المرسلة للتحكيم العلمي.
١٢-لا تعاد الأبحاث إلى أصحابها، ويبلغون بقبول نشرها، أو الاعتذار إليهم.
١٣-الأبحاث والمقالات التي تنشر تعبِّر عن آراء كُتَّابها، ولا تعبِّر بالضرورة عن رأي المجلة أو الاتحاد.
١٤-ترتيب البحوث داخل العدد يخضع لاعتبارات فنية لا علاقة لها بمكانة الكاتب.

r r r

الاشـــــتراك السـنوي

ـــ داخل القطر للأفراد	: ٨٠٠ ل.س
ـــ في الأقطار العربية للأفراد	: ٢٥٠٠ ل.س أو (٥٠) دولاراً أميركياً
ـــ خارج الوطن العربي للأفراد	: ٣٠٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية داخل القطر	: ١٠٠٠ ل.س
ـــ الدوائر الرسمية في الوطن العربي	: ٣٠٠ ل.س أو (٦٠) دولاراً أميركياً
ـــ الدوائر الرسمية خارج الوطن العربي	: ٣٥٠٠ ل.س أو (٧٠) دولاراً أميركياً
ـــ أعضاء اتحاد الكتاب	: ٢٥٠ ل.س

الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكاً يدفع نقداً إلى مجلة التراث العربي

- - المحتوى - -

nN

الافتتاحية

دمشق في عيون التُراثيين ـ ٣
غوطة دمشق

الدكتور: محمود الربداوي

U ———————————— u

كثيرة هي الكتابات التي دارت موضوعاتها حول دمشق، كان بعضها على شـكل كتـب ومؤلفات كبيرة استغرقت مجلدات كثيرة، وكان بعضها على شكل مقالات وبحوث رصـينة كتبت بأقلام وراءها خبرات عديدة من الممارسات الكتابية، تناثر بعضها في بطون المؤلفات المتخصصة، وتناثر بعضها الآخر في ثنايا المؤلفات ذات الصبغة العامة الشـاملة وتفاوتـت مستويات بعضها بين المقالة الصحفية في المجلات والصحف اليومية التـي تمـلأ الزوايـا الثقافية في مثل هذه الإصدارات، ومستوى البحث (الأكاديمي) الذي يتخصص أحياناً ويتعاظم في شمولية المعالجة حتى يرقى إلى مستوى الرسائل الجامعية، وتنوعت اهتمامات الكتـاب عن دمشق فأخذت مسارات متعددة بين تاريخية وجغرافية واجتماعية واقتصـادية وثقافيـة، وأحياناً تجمع كل تلك الاهتمامات ببحوث ومقالات شاملة، يقدمها كتـاب عـرب أو كتـاب مستعربون.

ومسوغ هذه الكثرة في التأليف أن دمشق جديرة بذلك الاهتمام لعراقتها في رحم التاريخ، ولموقعها على سطح جغرافية العالم، ولأدوارها الحضارية التي قامت بها، وللشعوب المتنوعة التي مرت عليها وتركت بصماتها وسماتها على أديمها، كل ذلك خلَّدها وجعلها تصمد على الرغم من عاديات الدهر وصروف الزمان، وتقلب الأحداث التاريخية، فظلت المدينة العريقة التي أكسبتها عراقتها الثبات واستيعاب الموجات الحضارية التي تناوبت عليها من الشرق ومن الغرب، وحتى من الشمال والجنوب، دمشق هذه أخذت من حضارات الأمم التي مرت عليها الشيء الكثير، وأعطت تلكم الحضارات شيئاً أكثر. وظلّت تواصل العطاء للأجيال جيلاً بعد جيل، ولكيلا تتلاشى صورة دمشق المعطاء عبر التاريخ جدير بمن يكتب عن دورها الحضاري أن يتبين ــ ولو جزئياً ــ صورة دمشق في حقبة من حقب التاريخ ودورها الحضاري والإنساني والتراثي أمام جيل يهدده اجتياح العولمة التي من صفاتها السلبية اقتلاع جذور الحضارات المحلية، وتغطية الخصائص الإقليمية والعرقية وتعفيتها، والحؤول دون تواصل الأجيال بما حصلته الأمم من مكتسبات تاريخية وحضارية وإنسانية.

من هذا المنظور نكتب عن دمشق، التي فُتن بها العرب الذين خرجوا من جزيرة تترامى فيها كثبان الرمال، وكلما انتهت صحراء تلتها صحراء أكبر منها، أرض قليلة المياه تصل مياهها إلى حدِّ النُّدْرة، فلما فتحوا بلاد الشام ترامت في أرض فتوحاتهم أنهار عظيمة تنساب عبر سهول خصيبة، منها نهر الأردن واليرموك النهران الكبيران اللذان تجاورهما أنهار أصغر منهما تتفرع في أرض الجولان وتنحدر إلى بحيرة طبرية، بعضها باردٌ عذبٌ زلال، يعتاش عليه الإنسان والحيوان، وبعضها ساخن حارٌ مفعمٌ بالعناصر المعدنية، اتخذوها للاستشفاء والاستحمام، ولكنهم ما إن أمعنوا في السير شمالاً حتى اعترضتهم دمشق ونهرها المسمى بنهر (بردى) وفروعه في دمشق وما يجاورها من أرض (الغوطة) فدُهش الفاتحون بما أفاء الله عليهم من بلاد هي جنة الدنيا، ودخلوا أقدم مدينة ثبت عمرانها على وجه الأرض تحفها (غوطتها) التي تناقلوا الأخبار عن جمالها، فنقل ياقوت الحموي قول أبي بكر الخوارزمي:

جنان الدنيا أربع، غوطة دمشق، وصغد[١] سمرقندر، وشعب بوّان[١]، وجزيرة الأبلَّة[٢]، والغوطة وصفها الاصطخري (إبراهيم بن محمد الاصطخري متوفى في النصف الأول من

(١) صغد سمرقند: كورة عجيبة، قصبتها سمرقند، وهي قرى متصلة خلال الأشجار والبساتين من سمرقند إلى قريب من بخارى، وهي من أطيب أرض الله، كثيرة الأشجار، غزيرة الأنهار، متجاوبة الأطيار، فصغد سمرقند إذاً أنزه البلدان والأماكن المشهورة المذكورة، وقد فضل الاصطخري الصغد على الغوطة والأبلة والشعب، قال: لأن الغوطة التي هي أنزه الجميع إذا كنت بدمشق ترى بعينيك على فرسخ أو أقل جبالاً قُرعاً من النبات والشجر، وأمكنة خالية عن العمارة

القرن الرابع الهجري) في كتابه: المسالك والممالك، وهو يتحدث عن (جند دمشق) قال: «وأما جند دمشق، فإن قصبتها مدينة دمشق، وهي أجل مدينة بالشام كلها، وهي في أرضٍ واسعة، تحيط بها مياه كثيرة، وأشجار متصلة، وتسمى تلك البقعة (الغوطة) عرضها مرحلةً في مرحلتين، ليس بالمغرب مكان أنزه منه، ومخرج مائها من تحت كنيسة يقال لها الفيجة) وأول ما يخرج مقداره ارتفاع ذراع في عرض باع، ثم يجري في شعب تتفجر فيه العيون، فيأخذ منه نهر عظيم أجراه يزيد بن معاوية، يعرض في كثير من الأماكن، ثم يستنبط منه نهر المزة ونهر القنوات، ويظهر عند الخروج من الشعب بموضع يقال له النيرب، ويقال إنه المكان الذي قال الله فيه: (وأويناهما إلى ربوةٍ ذات قرار ومعين). [المؤمنون آية ٥٠]، ثم يبقى من هذا الماء عمود النهر فيسمى (بردى) وعليه قنطرة في وسط مدينة دمشق، لا يعبره

والخضرة، وأكمل النُزه ما ملأ البصر. وأما نهر الأبلة فليس بها ولا بنواحيها مكان يستطرف النظر منه، وليس بها مكان عالٍ، فلا يدرك البصر أكثر من فرسخ، ولم يذكر شعب بوان.

(١) شعب بوَّان: بأرض فارس، بين أرَّجان والنوبندجان، وهو أحد متنزهات الدنيا المشتهرة بالحُسْن وكثرة الأشجار، وتدفق المياه، وكثرة أنواع الأطيار، فيه شجر الجوز والزيتون، وجميع الفواكه النابتة في الصخر، وقد أجاد المتنبي في وصفه عندما قال:

مغاني الشِّعب طيباً في المغاني ... بمنزلة الربيع من الزمان
ولكن الفتى العربي فيها ... غريب الوجه واليد واللسان
وألقى الشرق منها في ثيابي ... دنانيراً تفر من البنان
لها ثمرٌ تشير إليك منه ... بأتربةٍ وَقَفْنَ بلا أواني
وأمْواه تصل بها حصاها ... صليل الحلي في أيدي الغواني
إذا غنى الحمام الوُرق فيها ... أجابته أغانيُّ القيان
ومن بالشعب أحوج من حمام ... إذا غنى وناح إلى البيان
يقول بِشِعب بوَّانٍ حصاني: ... أعَنْ هذا يسار إلى الطِعان؟
أبوكم آدمٌ سن المعاصي ... وعلمكم مفارقة الجنان

(٢) والأُبُلَّة: بلدة على شاطئ دجلة البصرة العظمى، في زاوية الخليج الذي يدخل إلى مدينة البصرة، وهي أقدم من البصرة، وقيل: ما رأيت أرضاً مثل الأبلة مسافةً، ولا أغذى نُطْفَةً، ولا أوطأ مطية، ولا أربح لتاجرٍ، ولا أخفى لعائذ، وقال الأصمعي: جنان الدنيا ثلاث: غوطة دمشق، ونهر بلخ، ونهر الأبلة، وقد نسب إلى الأبلة جماعةٌ من رواة العلم.

الراكب غزارة وكثرةً، فيفضي إلى قرى الغوطة، ويجري الماء في عامة دورهم وسككهم وحماماتهم»[١].

ووصف (الغوطة) محمد بن المصطفى بن الراعي، في كتابه: البرق المتألِّق في محاسن جلِّق[٢]. فقال «هي كورة تشتمل على عدة قرى، مشتبكة الأشجار، متدفقة الجداول والأنهار، وهي إحدى الجنان الأربع، لكنها في الحسن أزهى وأبدع، مفوفة بالبساتين الزاهية. والرياض التي بأنواع الرياحين زاهية، حتى زهت على سائر الرياض، وسلم جوهر مياهها من شوائب الأعراض. فغدت حدائقها ملتثم شفاه الأنهار، وألْواحها معترك وفود قبائل الأطيارْ، وقد أحاط بأكنافها الما إحاطة المراشف باللمى، والهالة بالقمر، والكمامة بالزهر، قال المرحوم السيد عبد الرحمن بن حمزة:

للغوطة الغناء أشرف ربوةٍ أضحى بها عيش النزيل رغيدا
فلو أن شداد بن عادٍ حلها ما شاد في (ذات العماد) عمودا
غنت بها للورق كل مُدِنَّةٍ تدع الخلي بشجوها معمودا
فكأنما غنى الغَرِيضُ ومَعْبَدٌ فيها الثقيل ورددا ترديدا

وقال أيضاً:

سقى الله أياماً بغوطة جلِّق إلى أرضها الميثاء مسرى تفرجي
إلى تلعات السفح من (قاسيونها) مدارج داريّ الصبا المتأرِّج

وقال الميدومي في كتابه (لطايف الأعاجيب): كان بغوطة دمشق أشجارٌ تحمل الواحدة منها أربع فواكه كالمشمش والخوخ والتفّاح والكمثرى، وبها ما يحمل الثلاث، وأقلهن اللونان من الفاكهة، قلت ــ والقائل هو الميدومي ــ وهذا موجود إلى يومنا هذا، فإني رأيت بها الكرمة الواحدة تطرح العنب الأبيض والأسود والأحمر، ورأيت بوادي النيربين شجرة توت تطرح التوت الأبيض والأسود. وهذا من صنعة الفلاحة يسمى (التطعيم).[٣]

---

(١) المسالك والممالك. للأصطخري، ص، ٤٥.

(٢) البرق المتألق في محاسن جلق. تأليف محمد بن مصطفى بن الراعي (١١١٩ ــ ١١٩٥) هـ. تحقيق: الأستاذ محمد أديب الجادر مطبوعات مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة ٢٠٠٨م ص ١٥٣.

(٣) نزهة الأنام في محاسن الشام. تأليف عبد الله بن محمد البدري الدمشقي (٨٤٧ ــ ٨٩٤)هـ، تقديم وإعداد وضبط: خيري الذهبي، وزارة الثقافة السورية، سنة ٢٠٠٨.

ولكن الجدير بنا أن نقف عنده الآن، ونحن نتحدث عن (غوطة دمشق) الكلمة التي نقلها صاحب (عيون التواريخ) وهو يتحدث عن بناء (اسكندر ذي القرنين)[١] لدمشق؛ لأن الأسطورة تزعم أن الاسكندر كان له غلام يسمى (دِمشقش) أو (دمشق) فأمره ببناء مدينة تخير له موقعها، فقال صاحب عيون التواريخ:

«وذلك لما رجع (الاسكندر) من المشرق، وعمل السَّد بين أهل خراسان وبين يأجوج ومأجوج، وسار يريد المغرب، فلما بلغ الشام وصعد على عقبة (دُمّر) نظر إلى هذا المكان الذي فيه اليوم (دمشق)، فوجده وادياً يخرج منه نهر جار وغيضة أرز، فلما رآها ذو القرنين ورأى اجتماع الماء بواديها، فأخذ الاسكندر لغلامه (دمشقش) فأمره أن ينزل بها، وكان أمينه على جميع ملكه، فنزل هو والاسكندر في موضع القرية المعروفة (بيلدا)، وهي من غيضة الأرز على ثلاثة أميال. وأمره أن يحفر في ذلك الموضع حفيرة، فلما فعل ذلك، أمر أن يردمها بالتراب الذي حُفر منها، فلما رد التراب إليها لم يملأها، فقال للغلام: ارحل بنا فإني كنت نويت أن أؤسس في هذا المكان مدينة، فبان لي ما يصلح أن يكون هَهُنا مدينة؛ فإنه ما يكفي أهلَها زرعُها، فلما رحل الاسكندر عنها وصار إلى (البثنية)[٢] و(حوران)، وأشرف على تلك السّعة، ونظر إلى أرضها الحمراء، فأمر بتناوله من ذلك التراب، فلما لمسه بيده أعجبه، ورأى لونه كالزعفران، فأمر بالنزول هناك، وأن يحفر حفيرة. فلما حفرت أمر برد التراب فردوه، ففضل منه ثلثه، فقال «الاسكندر» للغلام «دمشقش»: إرجع إلى الموضع الذي به الأرز، وانزل الوادي، واقطع الأشجار التي على حافاته، وابنها مدينة وسمها باسمك، فهناك يصلح أن يكون مدينة، وهنا يصلح أن يكون زرعها، فإنه يجزئها ويكون منه مِيرتها. يعني المكان المسمى بحوران والبثنية. فرجع الغلام (دمشقش) إلى الغيضة واختطَّ بها المدينة، وجعل لها ثلاثة أبواب: الأول «باب جيرون»، والثاني «باب البريد»، والثالث «باب الفراديس»، وهذا القدر هو المدينة، فإذا أغلقت هذه الثلاثة الأبواب أغلقت المدينة وتحصنت. وخارج الأبواب مرعى ونباتٌ وأعشابٌ وما أشبه ذلك. وكان قد بنى له فيها كنيسة يعبد الله تعالى فيها، وهي الموضع الذي هو الآن الجامع.

وقيل إن الذي بنى الكنيسة اليونان[٣]. وقيل بل وسعوها هم وكبروها على ما هي عليه اليوم من الجامع المعمور بذكر الله تعالى.

---

(١) جاء ذكر (ذي القرنين) في القرآن الكريم، في سورة الكهف، الآية ٩٣.

(٢) البثنية: ناحية في جنوبي دمشق، وقيل هي قرية بين دمشق وأذرعات (درعا) وكان أيوب النبي (ع) منها، وضريحة الآن في قرية تسمى (الشيخ سعد) في حوران.

(٣) اليونان هم السلوقيون ورثة الاسكندر.

وسكنها «دمشقش» واستمرَّ بها إلى أن مات فيها، وبه عرفت وسميت، غير أن طول الأزمنة، وتغير الأحوال، واختلاف الألسنة حذفت شينه وسكنت قافه فقيل (دمشق)، وقيل إنما اسمه دمشق وبه سميت[1] والذي دفعني أن أقول: ــ قبل قليل ــ والجدير بنا أن نقف عنده الآن، ونحن نتحدث عن غوطة دمشق، ما ذَكَّرَتْني به حكمة الاسكندر ــ وهو رجل حكيم كما ذكره القرآن ــ وبُعد نظره إذ أمر غلامه بتجربة صلاحية التربتين للبناء ــ في أرض دمشق الحالية ــ والزراعة في أرضٍ البثنية وحوران، وتربتها الحمراء كالزعفران، فتكشفت طبيعة التجربتين عن صلاحيةِ كُلٍ منهما إما للبناء أو للزراعة، وكأني بالتاريخ يعيد نفسه، ويؤيد بُعد نظر الاسكندر، تذكرتُ ذلك في عصرنا اليومِ عندما تزايد اتساع دمشق، فهجمت البيوت (الإسمنتية) والمصانع على أرض الغوطة، فقُطعَت أشجار الفاكهة فيها، وأقامت الأبنية الضخمة على أرضها الخصبة، فحرمت مدينة دمشق من فواكه الغوطة وخضارها، ولولا أن قيَّض الله لدمشق، أرض (البثنية وحوران) ــ كما تَنَبأ الاسكندر، بتموين دمشق بما تحتاج إليه من الفواكه والخضار و(الميرة) بالحبوب ومشتقاتها لعانت المدينة الآخذة في الاتساع، وتزايد عدد السكان أزمة كبيرة في أمنها الغذائي، الذي يستتبع تزايد أسعار لقمة العيش، ولكن العناية الإلهية تخلق العباد، وتخلق لها أرزاقها، بحكمة التكامل في طبيعة الأقاليم تربةً وسكاناً واقتصاداً.

وللمزيد من المعلومات عن (غوطة دمشق) يمكن مراجعة كتاب (معجم البلدان) لياقوت الحموي، وغوطة دمشق لمحمد كرد علي، والكتابات المتناثرة في كتب التاريخ والجغرافية والأدب، وما أكثرها في المكتبة العربية.

/ /

(١) نزهة الأنام في محاسن الشام، للبدري الدمشقي، ص ٣٠/٢٩/٢٨.



اللغويات

مُخالَفَةُ القِياسِ النَّحْوِيّ
في شِعرِ الأعشى

د: مُحَمّد شَفيق البَيْطار(*)

U———————————————— u

تمهيد:

هذا مقال ثانٍ يتناول أحد فروع مخالفة القياس في شعر الأعشى، فقد سبقه مقــال عــن مخالفــة القياس اللّغوي في شعره، ووعدت بأن أتبعه مقالَين يتناول أحدهما مخالفة القياس النّحويّ، ويتنــاول الثاني مخالفة القياس العروضيّ؛ وتحدّثت في تمهيد المقال السابق عن القيــاس ومخالفتــه، وعــن الأعشى، فأغنى ذلك عن التكرير هنا.

مُخَالَفَةُ القِيَاسِ النَّحْوِيّ في شِعرِ الأعشى :

تكْثُر وجوه المخالفة في هذا الباب من أبواب مخالفة القياس في شعر الأعشى؛ فنجــده يســتخدم الحرفَ مكانَ حَرْفٍ آخر، أو يستخدمُ الحرفَ أو الاسم أو الفعل في غير مكانه الــذي وُضِــع لــه؛ ويصرف مالا ينصرف، أو يترك صرفَ ما ينصرف؛ ونجد عنــده القَلْــبَ المعنــويّ، والتصــرُّفَ بالضمائر؛ ونجد تَرْكَ إعمال ما حقُّه أن يَعْمل، وإعمالَ ما حقُّه ألاَّ يعمل؛ ونجد تركَ حَذْفِ ما يجــب حذفُه، وحذفَ ما لا دليلَ عليه، أو ما يجب إثباته؛ ونجده يخالف مذهبَ العرب في تركيبِ الجُمْلَــةِ،

(•) باحث جامعي سوري.

من تقديمٍ وتأخير، واستعمالِ بعضِ الصِّيَغ على غير ما تستعملُهُ العَرَب، وزيادةِ حرفٍ حيث لا تزيدُه، ووضعِ المفردِ بَدَل الجَمْعِ، والجَمْع بَدَلَ المُفْرَدِ، وغير ذلك من أمور.

فهو يستخدم بعضَ الحروفِ مكانَ بعضٍ، نَحْوَ استخدامِ (في) مكانَ (الباء)، في قوله[(١)]:

رَبِّي كريمٌ لا يكدِّرُ نعمةً   وإذا تُنُوشِدَ في المَهَارِقِ أَنْشَدَا

أَيْ: إذا سُئل بكُتُبِ الأنبياءِ أَجاب؛ ولم تُلْجِئْهُ إليه الضَّرورةُ الشِّعريّة، ولكنّه ممّا سَمَّاهُ ابنُ قتيبة «دخول بعض الصِّفات مكان بعض»[(٢)].

ويستخدم (الباء) في مكان آخَرَ بمعنى (في)، وذلك قوله[(٣)]:

ما بكاءُ الكبيرِ بالأطلالِ   وَسُؤالِي فَهَلْ تَرُدُّ سُؤَالِي

يريد: ما بكاءُ الكبيرِ في الأطلال.

ومنه استخدامُهُ (عن) مكان (في)، قال ابن هشام في ذِكْرِ المعاني التي تأتي عليها (عَنْ): «السَّادس: الظَّرفيّة، كقوله [الأعشى] [(٤)]:

وَآسِ سَرَاةَ الحَيِّ حَيْثُ لقيتَهُمْ   وَلاَ تَكُ عَنْ حَمْلِ الرِّبَاعَةِ وَانِيَا

... لأنَّ (ونى) لا يتعدّى إلاّ بـ (في)، بدليلِ **{وَلاَ تَنِيَا فِي ذِكْرِي}**، والظّاهر أنَّ معنى (وَنَى عَنْ كذا) جَاوَزَهُ ولم يدخل فيهِ، و (ونى فيه): دَخَلَ فيه وفتر»[(٥)].

ومنه أنّه يجزم بأداة النصب (لَنْ)، قال[(٦)]:

أَكُونُ امْرَأً منكم علَى ما يَنُوبُكُمْ   ولَنْ يَرَنِي أَعْدَاؤكمْ قَرْنَ أَعْضَبَا

فجزم الفِعْلَ (يرى) بـ (لن) بدليل حذفِ حرفِ العلّة من آخره؛ فاشتبهت عليه (لن) بـ (لم) لاشتراكهما في الدّخول على المضارع ونَفْيِهِ.

ومن ذلك استخدامه (الكافَ) اسماً، في قوله[(٧)]:

هَلْ يَنْتَهُونَ ولَنْ يَنْهَى ذَوِي شَطَطٍ   كَالطَّعْنِ يَذْهَبُ فيهِ الزَّيْتُ والفُتُلُ

قال ابن جنّي: «الكاف هنا موضعُ اسمٍ مرفوعٍ، فكأنّه قالَ: ولن ينهى ذوي شطط مثلُ الطعن، فَيَرْفَعُهُ بفعلِه»[(١)]، فالأعشى يستخدم الكاف مرادفةً لـ (مثل)، وقد جوَّزه كثير من النحويّين، ومنهم

(١) الديوان (٢٧٩)، وروايته: «وإذا يُنَاشَدُ بالمهارق..». وأمّا رواية: «وإذا تُنُوشِدَ في المهارق» فهي رواية ابن قتيبة.
(٢) أدب الكاتب (٥١٠)؛ ويريد ابن قتيبة بـ (الصفات) حروفَ الجرّ.
(٣) الديوان (٥٣).
(٤) الديوان (٣٧٩).
(٥) مغني اللبيب (١٥٩).
(٦) الديوان (١٦٧).
(٧) الديوان (١١٣).

الأخفش والفارسيّ وابن جنّي كما يظهر من كلامه السّابق، وأنكره ابنُ هشام، فقال: «ولو كان كما زعموا لَسُمِعَ في الكلام مثلُ: مَرَرْتُ بكالأسد..»[٢] فهو يُنكر وقوعَها اسماً لأنّها لم ترد كذلك في غيرِ الشّعر، ولذلك هِيَ عنده وعند سيبويه والمحقّقين من النحويّين «لا تقع إلاّ في ضرورة الشّعر»، كقوله:

«يَضْحَكْنَ عَنْ كَالبَرَدِ المُنْهَمِّ»[٣]

واستشهد ابنُ عصفور ببيت الأعشى شاهدًا على جوازِ إبدالِ الحُكم من الحكم للشّاعر ضَرورةً[٤].

ومن ذلك استخدامه (هَنَّا) ظرفًا للزّمان، وهي ظرفٌ للمكان، قال[٥]:

لاَتَ هَنَّا ذِكْرى جُبَيْرَةَ أَمْ مَنْ   جَاءَ مِنْهَا بِطَائِفِ الأَهْوَالِ

قال في القاموس: «هُنَا وَهَهُنَا: إذَا أردْتَ القُرْب، وهَنَّا وهَهَنَّا وهَنَّاك مفتوحاتٍ مشدَّدات: إذا أردْتَ البُعْدَ... ويقال ... للبَغيضِ: هَا هَنّا، و: هَنّا؛ أَيْ تَنَحَّ بعيداً»[٦] وليس فيما ذكره مايدل على أنّها تأتي لتدلّ على الزّمان، والشاعر يريد: ليس الوقتُ وقتَ ذكرِها، فأراد الزّمان.

ومن هذا أنّه اضطرّ إلى استخدام ظرف المكان (سَواء) اسمًا، فقال[٧]:

تَجَانَفُ عَنْ جَوِّ اليَمَامَةِ نَاقَتِي   وَمَا قَصَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا لِسَوائِكا

فأدخل عليها حرف الجرّ، وأخرجها عن الظرفيّة ضرورةً، فأصبحت بمعنى (لغيرِك)، وهذا هو مذهب سيبويه والجمهور، فهي عندهم ظرفُ مكان ملازمٌ للنّصب، لا يُخْرَجُ عن ذلك إلاّ في الضّرورة[٨]، قال سيبويه: «وجعلوا [أي الشّعراء] مَا لا يجري في كلام العرب إلاّ ظرفًا بمنزلة غيرِه من الأسماء... قال الأعشى: (البيت)» [٩]، وقالَ في باب ما ينتصب من الأزمان والوقت: «ومن ذلك أيضاً: هذا سَواءَكَ، وهذا رجل سواءَكَ؛ فهذا بمنزلة: مكانَكَ، إذا جعلته في معنى بَدَلَكَ، ولا يكون اسمًا إلاّ في الشّعر؛ قال بعض العرب: لمّا اضطُرَّ في الشّعر جعله بمنزلة (غير) قال... الأعشى: (البيت)»[١٠]، وعلى هذا الذي ذهب إليه سيبويه والبصريّون جعل ابنُ عصفور[١] والقزّاز

(١) سرّ صناعة الإعراب (٢٨٢).

(٢) مغني اللّبيب (١٩٦).

(٣) المصدر نفسه (١٩٦). وبيت الرَّجز للعجّاج في ديوانه ٢:٣٢٨.

(٤) ضرائر الشعر لابن عصفور (٣٠١).

(٥) الديوان (٥٣).

(٦) القاموس: (هنا).

(٧) الديوان (١٣٩).

(٨) مغني اللّبيب (١٥١).

(٩) كتاب سيبويه (١: ٣١- ٣٢).

(١٠) كتاب سيبويه (١: ٤٠٧- ٤٠٨).

القيروانيّ[٢] والرّضيّ الاستراباذيّ – فيما نقلَ عنه البغداديّ[٣] – استعمالَ الأعشى (سَواء) اسمًا ضرورةً لا تَجُوز في سعة الكلام؛ لأنّها لم تتمكن في الأسماء، فعندما استخدمها هذا الاستخدام جعلها بمعنى (غير). وأمّا الكوفيّون فذهبوا إلى أنّ (سَواء) تكون اسماً وتكون ظرفًا[٤]، وهو ماذهب إليه الزّجّاجيّ وابن مالك، وابنُ هشام فيما نقله عنهما، ورجّحه على ماذهب إليه سيبويه والبصريون[٥].

ومنه أنّ (لم) حرفُ جزمٍ لنفيِ المضارع وقَلْبِه ماضيًا[٦]، غير أنّ الأعشى يستخدمه لنفي المضارع الّذي يدلّ على الحال، فقال[٧]:

أجِدَّكَ لَمْ تَغْتَمِضْ لَيْلَةً   فَتَرْقُدَهَا مَعَ رُقَّادِهَا

وكان الواجب أن يستخدم (ما) أو (لا) النافيتين للحال؛ وعللّ ابنُ جنّي[٨] ذلك باشتباه حروفِ النّفي بعضها ببعض، وذلك لاشتراكها جميعاً في الدّلالة على النّفي؛ وقد سبق أنّ الأعشى جزم بحرف النّصب (لن) فقال[٩]:

أَكُونُ امرأً منكمْ على ما يَنُوبكُمْ   ولَنْ يَرَني أَعداؤكُمْ قَرْنَ أَغْضَبَا

ومثله استخدامه (ليس) لنفي المستقبل، وهو «كلمة دالّة على نفي الحال»[١٠]، في قوله[١١]:

لَهُ نافِلاتٌ ما يُغِبُّ نَوَالُهَا   وليسَ عطاءُ اليومِ مانِعَهُ غَدَا

وجاز له أن ينفي المستقبل للقرينة اللّغوية (غداً) التي جاء بها.

فالأعشى يستخدم، فيما سبق، الحرف أو الاسم أو الفعل في غير مكانه الذي تستخدمه العرب فيه؛ وهو على نحو من هذا **يصرف مالا تصرفه العرب، ويترك صرف ماتصرفه، ويعرب ماتبنيه**، وكلّ ذلك ضرورة ألجأته إليها القافية حينًا، والحاجة إلى إقامة الوزن أحيانًا؛ فمن ذلك قوله، وقد صرف ما لا ينصرف[١٢]:

(١) ضرائر الشعر لابن عصفور (٢٩٢).
(٢) ضرائر الشعر للقزّاز القيرواني (٢٢٦).
(٣) خزانة الأدب (٣: ٤٣٥).
(٤) الإنصاف في مسائل الخلاف (٢٩٤).
(٥) المغني (١٥١).
(٦) المغني (٣٠٧).
(٧) الديوان (١١٩).
(٨) الخصائص (١: ٣٨٨).
(٩) الديوان (١٦٧).
(١٠) المغني (٣٢٥).
(١١) الديوان (١٨٧).
(١٢) الديوان (٥٧).

أَثَّـرَتْ فـي جَنَـاجنِ كَـإِرَانِ الـ... ..ـمَيْتِ عُـولِينَ فَـوْقَ عُـوجٍ رِسَـالِ

والجناجن: عظامُ الصَّدْر، جمع جِنْجِنٍ، وهو جمع تكسير بعد ألفه حرفان، وهو مما يُمنع من الصَّرف في العربيّة، ولو أنّ الشاعر جرى على القاعدة فمنعه من الصّرف لوقع في زحاف قبيح إذ تصبح (مُتَفْعِلُنْ) التي توافق (جناجِنِ) – المخبونة بحذف الثاني الساكن من (مستفع لـن) = تصبح (مُتَفْعِ لُ) وذلك بحذف السّابع السّاكن، وهو مايُسَمَّى (كفًّا)، ويحصل من اجتماع الخَبْنِ والكف الشَّكْلُ، وهو زحاف قبيح في البحر الخفيف[١]، فتجنّبَ هذا بصرف (جناجن).

ومثله صرفه كلمة (صفائح) في قوله[٢]:

أَتَيْنَـا لَهُـمْ إِذْ لَـمْ نَجِـدْ غَيْـرَ أَنْـيهِمْ وَكُنَّـا صَـفَائِحًا مِـنَ المَـوْتِ أَزْرَقَـا

فاضطُرَّ إلى تنوين (صفائحًا)، ولو أنّه لم ينوّنها لاختلّ الوزن، إذ إنّه استعمل (مفاعيلن) في حشو الشطر الثاني مقبوضةً على (مفاعلن) – وهذه التفعيلة توافق (صفائحا) – فلو أنّه لم ينوّن (صفائح) لسقطت نون (مفاعلن) وأصبحت (مَفَاعِلُ)، فيصيبها الكَفُّ والقَبْضُ معًا، وهذا لايكون، إذ «بين ياء مفاعيلن ونونها مُعَاقبةٌ، وهو أنّه يجوز ثبوتهما معًا، ولا يجوز سقوطهما معًا، وإذا سقط أحدهما ثبت الآخر»[٣].

وعلى العكس من هذا نجده يجعل ما ينصرف بمنزلة مالا ينصرف، في قوله[٤]:

تَخَيَّرَهَـا أَخُـو عانـاتَ شَـهْرًا وَرَجَّـي أَوْلَهَـا عامًـا فَعَامَـا

فقوله: (عانات) جمع مؤنَّث سالم لـ (عانة) وهي «بلد مشهور بين الرّقة وهيت مشرفةٌ على الفرات»[٥] وجمع المؤنّث السّالم مصروف منوّن، ولكنّ الأعشى لم يُنَوِّنْهُ، لأنَّ ذهنَهُ منصرفٌ إلى أصلها المُفْرَدِ الَّذي جَمَعَهُ للضَّرورةِ، وأصلها المفرد (عانة) عَلَمٌ على مؤنّث لا تصرفه العرب.

ومن ذلك أنَّهُ **يُعْرِب ماتُبْقيهِ العربُ مَبْنيًّا**، في قوله[٦]:

وَمَـرَّ دَهْـرٌ علـى وَبَـارِ فهلكـت جَهْـرَةً وَبَـارُ

فرفع (وبار) في آخر البيتِ اضطراراً، لأنَّ قوافيَ قصيدته مرفوعةٌ؛ و(وَبَارِ) من باب (حَذامِ)، وآخرُهَا راءٌ، والعرب في هذه وأمثالها مِمَّا جاء من أسماء الأنثى على (فَعَال) ولامه راء = مجتمعون على بنائها على الكسر، وأمَّا ما لم يختم بالرّاء فهم مختلفون فيه، قال سيبويه فيما جاء من

(١) المعيار في أوزان الأشعار (٩٥).

(٢) الديوان (٣٨٧).

(٣) الوافي في العروض والقوافي (٤٢).

(٤) الديوان (٢٤٧)، وضرائر القزّاز، وروايته: «وغيّرها أخو عاناتَ.... يُرَجِّي برَّها...».

(٥) الديوان (٣٨٩)، ومعجم البلدان (عانة).

(٦) الديوان (٣٣١).

باب (حَذَامِ) ممّا تُسَمَّى به المرأة: «إنّ بني تميم ترفعه وتنصبه وتُجْريه مجرى اسمٍ لا ينصرف، وهو القياس... يقولون: هذه قطامُ، وهذه حذامُ... وأمّا أهل الحجاز فلمّا رأوه اسماً لمؤنثٍ، ورأوا ذلك البناء على حاله، لم يُغَيِّروه [أي: أبقوه مكسورَ الآخِرِ، فقالوا: هذه قطامِ وهذه هَذَامِ]... فأمّا ماكان آخره راءً فإنّ أهل الحجاز وبني تميم فيه متّفقون، ويختار بنو تميم فيه لغة أهل الحجاز... وقد يجوز أن تَرْفَعَ وتنصب ماكان آخره الرّاء، قال الأعشى: (البيت) والقوافي مرفوعةٌ»[1]. وأمّا ابن هشام فإنّه نقل أنّهم قالوا: إنَّ (وبار) الثّانية ليست اسمًا كـ (وبارِ) التي في حشو البيت، بل: «الواو عاطفة، وما بعدها فعل ماضٍ وفاعلٌ، والجملة معطوفة على قوله (هَلَكَتْ)، وقال أوّلاً: (هَلَكَتْ) بالتّأنيث على معنى القبيلة، وثانيًا (باروا) بالتذكير على معنى الحَيِّ، وعلى هذا القول فَتُكْتَبُ (وباروا) بالواو والألف كما تكتب (ساروا)» [2]. ولكنّ هذا مِنْ سعيِ النحّاة إلى تخريج ماشذّ، وإلاّ فإنّ الفرزدقَ جاء بلفظ (نَوَارِ) عَلَمًا على المؤنث مرفوعاً في قولِهِ[3]:

نَدِمْتُ نَدَامَةَ الكُسَعِيِّ لمّا ... غَدَتْ مِنِّي مُطَلَّقَةً نَوَارُ

ولَوْ أنّي مَلَكْتُ يَدِي وَنَفْسِي ... لَكَانَ إِلَيَّ للقَدَرِ الخِيَارُ

والقَلْبُ المَعْنَوِيُّ يَرِدُ في شعره، وهو نادرٌ، ووجَدْتُ له مثالَيْنِ، الأوّل قوله[4]:

وَكُلَّ كُمَيْتٍ كَأَنَّ السَّليـ ... ـط في حيث وارى الأديم الشعارا

وجاء في شرحه: «السَّليطُ: دُهْنُ السّمسم، والشِّعار: جمع شَعَرٍ، وفي التَّعبير قلبٌ، والمقصودُ: حيث وارى الشَّعَرُ الأَديمَ، وهو الجِلْدُ»، وجاء مِثْلُ هذا التعليق في وَسَاطَةِ الجُرْجَانِيِّ[5].

والثاني قوله[6]:

حَتَّى إِذَا مَا أُوقِدَتْ ... فَالجَمْرُ مِثْلُ تُرَابِهَا

وهو تشبيهٌ مقلوب، يقصد به المبالغة، والأصل فترابُها مثلُ الجَمْرِ.

وللتصرّف في الضّمائر أمثلة تكثر في شعره، نحو قوله[7]:

فَإِنْ تَعْهَدِيني وَلِي لِمَّةٌ ... فَإِنَّ الحَوَادثَ أَوْدى بِهَا

(١) كتاب سيبويه (٣: ٢٧٧- ٢٧٩).

(٢) شرح شذور الذهب (١٢٥ – ١٢٦).

(٣) ديوان الفرزدق (١: ٣٩٣- ٣٩٤).

(٤) الديوان (١٠٣).

(٥) الوساطة بين المتنبي وخصومه (٤٦٩).

(٦) الديوان (٣٠٥)، وروى القزّاز في ضرائره (ص:١٩٧) الشطر الثّاني هكذا: «يرون الجمر مثل ترابها».

(٧) الديوان (٢٢١).

فحذف التاء من (أَوْدَتْ) لضرورة القافية، وإن كان إثباتُهَا لا يخلّ بالوزن، ولكنّ من أحرف القافية في قصيدته هذه الألف رديفاً، ولذلك حذَفَ التّاء وأعاد ضمير الفعل على المذكّر، وعلّل سيبويه ذلك بأنّ الشّاعر يكتفي بورود الاسم المؤنث قبل الفعل عن التّاء بعده، قال: «وقد يجوز في الشّعر (موعظةٌ جاءنا) كأنّه اكتفى بذكر المَوْعظة عن التاء – وقال الشّاعر، وهو الأعشى: (البيت)»[1]. وأمّا القزّاز فحملَهُ على أنّ الشّاعر يردّه على معنى يوجب التذكير، فيُسَوِّغُ للأعشى حذفَ التّاء «أنّ الحادث والحدثان واحد، فذكّر لذلك، ومن هذا قول الآخر [وهو الأعشى][2]:

أَرَى رَجُلاً منهم أَسِيفاً كأَنّما ... يَمُدُّ إلى كَشْحَيْهِ كفّاً مُخَضَّبا

فذكّرَ (مخضبّاً) لأنه يريد الشَّيْب، أي: ذات خضاب»[3]، وأمّا ابن الأنباريّ فحمله على أنّ الكفّ في المعنى عضوٌ[4].

ومنه قولُه[5]:

فَبَاتَتْ رِكَابٌ بِأَكْوارِهَا ... لَدَيْنَا وَخَيْلٌ بِأَلْبَادِهَا

لقومٍ، فكانوا هُمُ المُنْفِدينَ ... شرابَهُمُ قبلَ إِنْفَادِهَا

فأعاد ضمير المؤنّث (ها) في قوله (إنفادها) على الشّراب وهو مذكّر؛ قال ابن الأنباريّ: «كَانَ الأَصْلُ أن يقول (قبلَ إنفادِهِ) لأنَّ الشَّراب مذكّر، إلاّ أنّه أنّثه حملاً على المعنى؛ لأنّ الشّراب هو الخمر في المعنى»[6] والخمر مؤنّثة؛ علّق الشيخ محيي الدّين عبد الحميد على قول ابن الأنباريّ بقوله: «.. وقد وهم المؤلّف فزعم أنّ ضمير المؤنث في قوله (قبل إنفادها) يعود إلى الشّراب، لأنّه الذي تقدم ذكره في البيت... وليت شعري! كيف يُنْفِدُون الشَّراب قبل؟ ولكنّ العلماء الأثبات أعادوا الضَّمير المؤنّث ...... إلى أحد شيئين يصحّ مع كلّ منهما اللّفظ والمعنى، أمّا أحدهما فقد ذكره أبو عبيدة، قال: فكانوا هم المنفدين شرابَهم قبل أن تنفدَ عقولُهم ... وأمّا الثّاني فقد ذكره غير أبي عبيدة، قال: فكانوا هم المنفدين شرابَهم قبل إنفاد دَرَاهمِهم ... ويكون مرجع الضمير ملحوظاً في السّياق»[7]. وأظنّ أنّ الأعشى لم يُرِدْ إلا ما ذكره ابن الأنباريّ، يريد بذلك أنّهم يُبالِغُون في شرب الخمر حتى أنّهم يُنْفِدُونها قبل وقتِ إنفادها الّذي اعتاده الخَمَّار.

(١) كتاب سيبويه (٢: ٤٥).
(٢) الديوان (١٦٥).
(٣) ضرائر القزّاز (١٦٢).
(٤) الإنصاف في مسائل الخلاف (٢: ٧٧٦).
(٥) الديوان (١٢١).
(٦) الإنصاف (٢: ٥٠٨).
(٧) الإنصاف (٢: ٥٠٨-٥٠٩).

ومن مثله التَّصَرُّف في الضَّمائر قوله[1]:

آلَيْتُ لا نُعْطِيهِ مِنْ أَبنائِنا ... رَهْنًا فَيُفْسِدَهُمْ كَمَنْ قَدْ أَفْسَدَا

حَتَّى يُفيدَكَ مِنْ بَنِيهِ رَهِينَةً ... نَعْشٌ ويَرْهَنَكَ السِّمَاكُ الفَرْقَدَا

إلاَ (كَخَارِجَةَ) المُكَلِّفِ نَفْسَهُ ... وَ (ابْنَيْ قبيْصَةَ) أَنْ أَغيبَ وَيَشْهَدَا

أَنْ يَأتِيَاكَ بِرَهْنِهِمْ، فَهُمَا إِذَنْ ... جُهِدَا، وَحُقَّ لِخَائِفٍ أَنْ يُجْهَدَا

قال الشّارح: «في البيتين [الأخيرين] تقديم وتأخير، يقصد: إلاَّ كخارجةَ المكلّفِ نفسَهُ أنْ أغيبَ ويشهدَ، وابنَيْ قبيصة أن يأتياك...» وقال: يقول: «أَلَيْتُ ألاَّ نُجيبَهُ [كِسْرَى] إلى ما يسألنا من تقديم رهائنَ من أبنائنا لنعرّضَهم للتَّلَفِ، كالّذين أتلفَهُمْ وآذاهُمْ مِنْ قبلُ، حتى ترهنَهُ نجوم نعشٍ أبناءَها أو يرهنَهُ السّماكُ الفرقدَ، إلاَ ما سبق من أمر (خارجةَ) الّذي يكلّف نفسَه أن يَحْضُرَ حين أغيبُ، وابني قبيصة اللّذَيْن أخذ منهما الخوف، فأرهقا أنفسهما وحملا إليك الرّهائن، والخائف جدير أن يُرْهِقَ نفسَه»[2]، وإذاً ففي البيتين الأولَيْنِ التفاتٌ عن مخاطبة الغائب بالهاء «لا نعطيه ... فيفسدهم (هو) ... أفسد (هو)» إلى مخاطبة الحاضر بكاف المخاطَب «يفيدك .. برهنك ..» وفي البيت الأخير أرجَعَ ضميرَ الجماعة في قوله (برهنهم) إلى المثنى (ابنَى قبيصة)، ومرّة أخرى أعاد ضمير المثَّى عليهما «يأتياك، هما، جهدا».

وأمّا **ترك إعمال ما حقّه أن يُعْمَل**، فمثاله قوله وقد اختار الوجهَ الأضعفَ في الإعْمَال[3]:

وَمَنْ يَغْتَرِبْ عَنْ قَوْمِهِ لاَ يَجِدْ لَهُ ... عَلَى مَنْ لَهُ رَهْطٌ حَوَالَيْهِ مُغْضَبَا

وَيُحْطَمْ بِظُلْمٍ لاَ يَزَالُ يَرَى لَهُ ... مَصَارِعَ مَظْلُومٍ مَجَرّاً وَمَسْحَبَا

وَتُدْفَنُ مِنْهُ الصّالحاتُ، وإنْ يُسِئْ ... يَكُنْ ما أَسَاءَ النَّارَ فِي رأسِ كَبْكَبَا

والوجه في هذا أن يجزَم الفعلَ (تدفن) المعطوف على (يحطمْ)، قال المبرّد: «إنْ قلت: مَنْ يَأْتِنِي آتِهِ فَأُكْرِمْهُ، كان الجَزْمُ الوَجْهَ، والرّفع جائزٌ على القَطْعِ [أي الاستئناف] على قولك: فأنا أُكرِمُه، ويجوز النّصب [أي بإضمار أَنْ] وإن كان قبيحاً، لأنَّ الأوّل [الفعل آتِهِ] ليس بواجبٍ إلاَّ بوقوع غيرِهِ [أي: بوقوع الفعل: يأتني] ... ويُنْشَدُ هذا البيت رفعاً ونصباً؛ لأنّ الجزمَ يَكْسِرُ الشّعر، وإن كان الوجهَ، وهو قوله:

وَمَنْ يَغْتَرِبْ عَنْ قَوْمِهِ لاَ يَزَلْ يَرَى ... مَصَارِعَ مَظْلُومٍ مَجَرّاً وَمَسْحَبَا

(١) الديوان (٢٧٩-٢٨١).
(٢) الديوان (٢٨٠).
(٣) الديوان (١٦٣).

وَتُــــدْفَنُ منـــه الصّـــالحات ... . ».[١]

ومثله قوله[٢]:

إذا كـــانَ هَـــادي الفَتَـــى فـــي الـــبِلاَ.. ..دِ صَـــدْرُ القنـــاةِ أطـــاعَ الأميـــرا

فيمن رواه برفع (صدر)، فلم ينصب خبرَ (كان) المقدّم، والفتحة تظْهر على الياءِ، واستشهد ابــن جنّي بهذا البيت على قراءة الحَسَن {أَوْ يَعْفُوْ} [البقرة: ٢٣٧/٢] [٣] ساكنةَ الواو، فقال: «سكون الواو من المضارع في موضع النَّصْب قليل، وسكونُ الياء فيه أكثر، وأصل السّكون في هــذا إِنَّمــا هــو الألف لأنَّها لا تَحَرَّكُ أبداً...، ثُمَّ شُبُّهت الياء بالألف لقربها، فجاء عنهم مجيئــاً كالمســتمرِّ... قــال الأعشى: (البيت)... وكان أبو العباس يذهب إلى أنّ إسكان هذه الياء في موضع النّصب من أحســن الضّرورات، وذلك لأنّ الألف ساكنة في الأحوال كلهّا، فكذلك جُعِلَت هذه، ثّم شُبِّهَتْ الواو في ذلــك بالياء... فعلى ذلك ينبغي أن تُحْمَلَ قراءةُ الحسن {أَوْ يَعْفُوْ الّذي[٤]}»، فإسكان الياء – على رواية ضمّ (صدر)- إنّما هو ضرورة من الضّرورات التي كان يستحسنها أبو العباس المبرّد.

ومثله في تركِ الإعمال قوله – وقد سأل سيبويه الخليلَ عنه-[٥]:

إِن تَركَبُــوا فركـــوبُ الخَيْـــلِ عادتُنَـــا أو تَـــنْزِلـــونَ فَإِنَّـــا معشـــر نُـــزُلُ

فقال الخليل: «الكلام ههنا على قولك: يكون كذا أو يكون كذا؛ لمّا كان موضعها لو قــال فيــه: (أتركبون...) لم يَنْقص المعنى صار بمنزلة قولك: ولا سابقٍ شيئاً [أي من قول زهير: بَدَا ليَ أنّــي لستُ مدركَ ما مضى ولا سابقٍ شيئاً...] [٦]» ثم قال سيبويه: «وأما يونسُ فقال: أرفعه على الابتداء، كأنه قال: أو أنتم نازلون»؛ فالخليل حَمَل رَفْعَ (تنْزِلونَ) على أنّه عطف على التــوهُّمِ، فقــد عطــف (تنْزِلونَ) على معنى (إِنْ تركَبُوا) وهو: أتركبون، فأصبح التقدير عنــده: أتركبـــونَ؟ فركـــوب.. أو تنْزِلونَ ؟ فإِنّا..، وأما يونسُ فَحَمَلَهُ على الاستئناف، والتقدير: إن تركبوا فركوبُ..، أو أنتم تنْزِلـــونَ فإِنا معشرٌ نُزُل؛ فكان تَرْكُ عطفه بالجزم سبباً في هذا الاختلاف في التقدير.

---

(١) المقتضب (٢: ٢٢).

(٢) الديوان (١٤٥).

(٣) تمام الآية {وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلاَّ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ، وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى، وَلاَ تَنْسَوُا الفَضْلَ بَيْنَكُمْ إِنَّ اللهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ}.

(٤) المحتسب (١: ١٢٥-١٢٦).

(٥) الديوان (١١٣)، وروايته:

قـــالوا: الرّكـــوبَ! فقلنـــا: تلـــكَ عادتَنَـــا أو تـــنزلـــونَ فَإِنَّـــا مَعْشَـــرٌ نُـــزُلُ

ولا شاهد فيه.

(٦) كتاب سيبويه (٣: ٥٠-٥١).

فالأعشى في الأمثلة السابقة يترك إعمالَ ما كان حقّه الإعمال؛ وعكسُهُ ما يرد في هذين البيتين الآتيين، إذ **يُعْمِلُ ما يجبُ ألاّ يَعْمَلَ**، فقولُه[1]:

لَئِنْ مُنِيتَ بِنا عَنْ غِبِّ معركةٍ لا تُلِفِنا مِن دماءِ القَوْمِ نَنْتَفِلُ

فاللاّم السابقة لـ (إن) موطِّئة للقسَم، تقتضي أن يكونَ الجواب للقسَم لا للشّرط، ولكنّ الأعشى جعل الجواب للشرط وأعمل (إن) فيما هو جوابٌ للقسَمِ أصلاً مع تأخُّر (إن) عن القسم؛ قال البغداديّ: «قوله (لاتلْفِنا) جواب الشَّرط دون القسم، بدليل الجزم، وقد خلا عن هذه الضّرورة كتابُ الضرائر لابن عصفور»[2]. وذكر البغداديّ أنّ الرّضيّ الاستراباذيّ أنشد بيت الأعشى على أنّه يجوز بقلّة في الشّعر أن يكون الجوابُ للشرط مع تأخُّرِهِ عن القسم، وفضّل البغداديّ قول الرّضيّ على ما قاله ابنُ هشامٍ، إذْ حَمَلَ أمثالَ بيتِ الأعشى على أنّ اللاّم زائدة[3]؛ وأمّا القزّاز فحمله على الضَّرورة، وأنَّه توهَّمَ حذفَ اللاّم[4].

وقوله[5]:

إنَّ مَنْ لامَ في بَني بِنْتِ حَسَّا ..نِ أَلُمْه وَأَعْصِهِ في الخُطُوبِ

فـ (مَنْ) ههنا إمّا أن يكون بمنزلة (الذي) ليس شرطًا، وكان يجب ألاَّ يُعْمِلَه في (أَلُومُ) و (أعصي)؛ وإمَّا أن يكونَ (مَنْ) شرطًا، ويجب في هذه الحال تقدير الضّمير بعد (إنَّ)، وقد حذفه للضَّرورة؛ لأنَّ أسماءَ الشَّرط لا يعمل فيها ماقبلَها.

وقد وَرَدَ هذا البيتُ في عدّة مصادر، فسيبويه حَمَلَه على الضّرورة؛ قال في باب (ماتكون فيهِ الأسماء التي يُجازى بها بمنزلة الّذي): «وذلك قولُكَ (إنَّ مَنْ يأتيني آتيهِ) و (كانَ مَنْ يأتيني آتيه) وإنّما أذهبتَ الجزاءَ من ههنا لأنّك أعملْت (كانَ) و (إنّ)، ولم يَسُغْ لك أن تدعَ (كان) وأشباهَهُ معلَّقة لا تُعْمِلُها في شيءٍ، فلما أعْمَلْتَهُنَّ ذهب الجزاءُ ولم يكن من مواضعه...، فمن ذلك قولُك: إنَّهُ مَنْ يأتِنا نَأْتِه... فإن لم تُضْمِرْ [أي إنْ لمْ تَأْتِ بالضَّمير بعدَ (إنَّ) و (كانَ) وأشباهِهِما من النّواسخ، كما هي الحالُ في بيت الأعشى] فالكلام على ما وصَفْنَا [أي مِنْ وُجوبِ إذْهابِ الجَزاءِ] وقد جاء في الشِّعْرِ إنَّ مَنْ يَأتني آتِهِ؛ قال الأعشى: (البيت) فزعم الخليلُ أنّه إنّما جازى حيثُ أَضْمَرَ الهاءَ [أي

---

(١) الديوان (١١٣)؛ وروايته: «.. لم تُلْفِنا ..» ويسقط الاستشهاد به على هذه الرّواية.

(٢) خزانة الأدب (١١: ٣٢٧).

(٣) مغني اللبيب (٢٦٠ – ٢٦١).

(٤) ضرائر القزّاز (١٩١ – ١٩٣).

(٥) الديوان (٣٨٥؛ وروايته: «مَنْ يَلُمْنِي على بني بنت حسّان..» ويسقط الاستشهاد به على هذه الرواية.

قدّره: إنَّهُ مَنْ ...]» [1] فظاهرٌ أنّ سيبويه حَمَل جَزْمَ (أَلُمْه) (وأَعْصِه) على الضّرورة في الشّعر،وأنَّ الخليلَ قدَّر ضميراً محذوفاً للضَّرورة أيضًا.

وحمله الفارسيّ[2] والقزّاز[3] على مذهب الخليل، وأنّه حذفَ الهاء لإقامة الوزن.

وفي شعر الأعشى مواضع تَرَكَ فيها حَذْفَ ما يجب حَذْفُه، وهي قليلة، **ومواضع حذف فيها مايجب إثباتُه**، وهي مواضع كثيرة؛ فقد ترك حذف النّون مِن جَمْعِ المذكَّر السّالم في حالِ إضافتِه، فقال[4]:

معاويـةَ الأَكْـرَمينَ السُّـنَنْ ... كَريمـاً شـمائِلُهُ مِـن بَنِـي

والسُّنَنُ: الوجوهُ والطبائع؛ قال في شرحه: «كريم الشمائلِ مِنْ بَني معاوية ذوي الطبائع الكريمة السَّمحاء».

وأثبت الفاءَ في جوابِ الشّرط الصّالِح للجَزْمِ وقد جَزَمَهُ، فقال[5]:

مَتَـى تَلْقَنـا والخَيْـلُ تَحْمِـلُ بَزَّنَـا ... خَناذيـذَ مِنْهـا جِلَّـةٌ وصَـلادِمُ

فَتَلْـقَ أُناسـاً لا يَخـيمُ سِـلاحُهُمْ ... إذا كـانَ حَمَّـا للصَّـفيحِ الجَمـاجِمُ

وكان الوجهُ أنْ يحذفَ الفاءَ، أو أن يرفعَ الفعلَ بعدَ الفاء – ولا يختلُّ الوزنُ – وتكون جملةُ الفعل المرفوع خبراً للمبتدأ المحذوف، والتقدير: (فهو تلقى أُناساً...)، وتكونُ الفاء عندئـذ داخلـةً علـى الجملة الاسميّة.

وأمّا أمثلة حذفه ما يجبُ إثباتُه أو ما لا دليلَ عليه فهي كثيرة، منهما حذفُ الفاء الرّابطة لجـواب الشَّرط حينما جاء جملة اسميّة، فقال[6]:

إمَّـا تَرَيْنـا حُفـاةً لا نِعـالَ لَنـا ... إنَّـا كـذلكَ مـا نَحْفـى ونَنْتَعِـلُ

فحذف الفاء من جوابِ الشّرط، وذهب البغداديّ إلى أنّه ليس ثَمَّةَ حذفٌ للفاءِ، لأنَّ الجملةَ جـوابٌ للقَسَم، وأنّ «لام التوطئة مقدَّرة قبل (إنْ)، وجملة (إنّا كذلك...) جواب القَسَم المقـدَّر، وهـو دليـلُ جواب الشَّرط، والّذي دلّنا على أنّ هذه الجملةَ جوابُ القسم عَدَمُ اقترانِها بالفاء. ولايَحْسُـن جعلُهـا جوابَ الشَّرط بادِّعاء حذفها، لأن حذفها خاصّ بالشِّعر..»[7]. ولا أدري لماذا لا يَحْسُنُ جعلُها جوابَ

---

(١) كتاب سيبويه (٣: ٧١- ٧٣).
(٢) المسائل الحلبيّة (٢٦٠).
(٣) ضرائر القزّاز (٢٣٠).
(٤) الديوان (٦٩).
(٥) الديوان (١٢٩).
(٦) الديوان (١٠٩).
(٧) خزانة الأدب (١١: ٣٥١- ٣٥٢).

جوابَ الشرط بادعّاء حذف الفاء عند البغداديّ، وبحجّة أنّ حذفَها خاصّ بالشّعر؟ أليس هذا الّذي حُذِفَتْ منه شِعراً قاله الأعشى؟ وعلى كِلاَ التّفسيرين يبقى في الكلام حذفٌ، فإمّا أنّه حذف الفاء على التّفسير الأوّل، وإمّا أنّه حذف اللاّم، ولا دليلَ على حَذْفِها إلاّ ما رَآهُ البغداديّ من حذف الفاء، فاستدلّ بالحذف على الحذف.

ومنها أنّه حذف لامَ الأمرِ وأبقى عَمَلَها في قوله، إنْ صحَّ لَهُ[1]:

مُحَمَّدُ تَفْدِ نَفْسَكَ كُلُّ نَفْسٍ إذا ما خِفْتَ مِنْ شَيْءٍ تَبَالاَ

فأمّا البصريّون فأنكروا هذا الحَذف مع إبقاءِ العمل، وحَمَلوا البيتَ على الدّعاء وأنّهُ يريد: «تفدي نَفْسَكَ..» فحذف الياء تخفيفاً، واجتزأ عنها بالكسرة، وقالوا: لو أنّه صحّ أنّ الشّاعر حذف وأبقى العمل لكان هذا الحذفُ ضرورةً في الشّعر، فلا يُجْعَلُ أصلاً يُقاس عليه[2]. وأمّا الكوفيّون فقد ذهبوا إلى أنّه جَزَمَ بلامٍ محذوفة، وجاؤوا بأمثلةٍ كثيرة حُذِف فيها حرفُ الجزم وبقي عملُه، ووافقهم ابنُ هشام على ذلك في حذفِ لامِ الطلب حذفاً مستمرّاً في نحو (قم) و (اقعد) وأنّ الأصل: (لِتَقُمْ) و (لِتَقْعُد) فَحُذِفَت اللاّم للتّخفيف، وتَبِعَها حرفُ المضارعة، وقال: «بقولهم أقولُ، لأنّ الأمرَ معنًى حقُّه أن يؤدَّى بالحرف، ولأنَّه أخو النَّهْي ولم يُدَلّ عليه إلاَّ بالحَرْفِ، ولأنَّ الفِعْلَ إنَّما وُضِعَ لتقييدِ الحَدَثِ بالزَّمان المُحَصَّل، وكونُه أمراً أو خَبَراً خارجٌ عن مقصوده، ولأنّهم نطقوا بذلك الأصل، كقوله: لِتَقُمْ أنتَ يابنَ خيرِ قريشٍ...»[3] وذكر شواهدَ أخرى، وأسباباً أخرى تؤكّد ماذهب إليه الكوفيّون من جواز حذف اللاّم مع إبقاء الجزم بها.

ونقل ابنُ الأنباريّ[4] وابن هشام[5] أنّ المبرّد منع ذلك الحذفَ وإبقاءَ العمل حتّى في الشّعر، وأنّ وأنّ هذا البيت لا يُستشهَدُ به لأنّ قائلَه غير معروف، مع احتمالِ كونه دعاءً بلَفْظِ الخَبَر، كما مرّ فيما ذهب إليهِ البصريون، فردّ ابنُ هشامٍ هذا، وقال: «هذا الّذي منعه المبرّد في الشّعر أجازه الكسائيّ في الكلام، لكن بشَرْطِ تقَدُّمِ (قُلْ)، وجعل منه **{قُلْ لِعِبادِيَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقِيمُوا الصَّلاَةَ}** [إبراهيم ١٤: ٣١] أي: لِيُقيموا، ووافقه ابنُ مالك في شرح الكافية...»[6].

---

(١) ينسب هذا البيت إلى الأعشى وإلى حسّان وإلى أبي طالب، وليس في ديوان الأعشى ولا في ديوان حسّان ولا ديوان أبي طالب، وهو في الخزانة.

(٢) الإنصاف (٢ :٥٤٤)، والجنى الدّاني (١١٢- ١١٣).

(٣) مغني اللبيب (٢٥٠- ٢٥١).

(٤) الإنصاف (٢: ٥٤٤).

(٥) مغني اللبيب (٢٤٨).

(٦) مغني اللبيب (٢٤٨).

لكنّ ما يلاحظ ههنا أنّ الشّاعر حَذَفَ اللاّمَ وحدَها ولم يُتْبِعْهَا حرفَ المضارعة كما أشار إلى حذفهما معاً ابنُ هشام، فهم إمَّا أن يحذفوهما معاً وإمّا أن يثبتوهما معاً، فخالَفَهُم الشَّاعر بحذف أحدِهما وإثبات الآخر.

ومن أمثلةِ الحذف في شعر الأعشى قوله[1]:

مَهْلاً بُنَيَّ فإنَّ المَرْءَ يَبْعَثُهُ ... هَمٌّ إذا خَالَطَ الحَيْزُومَ والضِّلَعَا

فالنّداء في قوله: (بُنَيَّ) يُوهِمُ بأنّه ينادي ابنَهُ، في حين أنّه يخاطب ابنَتَهُ، فقد سبق هذا البيتَ قولُه:

تَقُول بِنْتِي وقد قَرَّبْتُ مُرْتَحِلاً ... يا رَبِّ جَنِّبْ أَبِي الأَوْصَابَ والوَجَعَا

واستشفَعَتْ مِن سَراةِ الحيِّ ذا شَرَفٍ ... فَقَدْ عَصَاها أبوها والَّذي شَفَعَا

فهو إمّا أنَّه يريد: (يا بنيّةُ)، من دون إضافتها إلى ياء المتكلِّم، فرخَّم، ثم حذف حرف النّداء فخالف القياس، إذ حَذَفَ ما بِهِ تَتَعرَّف الكلمة، ولولاه لما جاز التَّرخيم؛ وإمّا أنّه يريد (يابنيتّي) على الإضافة، فيكون قد حذف المضافَ إليه الّذي يجوز مع إثباته حَذْفُ أداةِ النّداء قياساً، لتَعَرُّفِهِ بالإضافة، لكنّه حذف أداة النّداء وحَذَفَ المضاف إليه الّذي كان إثباتُهُ مُسَوِّغاً لحذف أداةِ النداء، ثُمَّ رخّم، فخالف بذلك القياس.

ونجده في بيت آخر يحذف الفاعل ولا دليل عليه، قال[2]:

هَذا النَّهارُ بَدَالَهَا مِنْ هَمِّهَا ... ما بالُها باللَّيلِ زَالَ زوالَهَا

فهو يريد: زالَ اللهُ زوالَها، و (زال) متعدٍّ مثل (أَزال)، تقول: «زال الرّجلُ الشيءَ يَزيلُه، وأَزالَهُ يُزيلُه، إذا نَحّاه»[3]؛ قال الفارسيّ – ونقله عنه ابن جنّي[4] – في تعليقه على هذا البيت: «(زال) هذا هذا فَعَلَ؛ مِن الياءِ من: زِلْتُ الشَّيْءَ أَزيله. و (الزَّوال): التَّصَرُّف والحركة، فكأنه قال: أَذْهَبَ اللهُ حَرَكَتَهَا، كما قالوا: أَسْكَتَ اللهُ نَأْمَتَهُ، والنَّئِيمُ مِنَ التَّصْوِيتِ، والصَّوْتُ ضَرْبٌ مِنَ الحَرَكة»[5]، وهذا هو تفسير البصريّين والكوفيّين على السَّواء، فيما ذَكَرَ ابنُ جنّي، ثمّ قال: «وقال أبو عثمان: ارْتَحَلَتْ بالنَّهارِ وأَتَاهُ طَيْفُهَا فَقَالَ: ما بالُها باللَّيْل زالَ خيالُها زوالَها؛ وقال الأصمعيُّ: ما أدري ما هذا؛ قال ثعلب: وقال غيره – يعني غيرَ الأصمعيّ – زالَ ذلك الهَمُّ زوالَها، دعا عليها أَنْ يزولَ الهمُّ مَعَها حَيْثُ زالَتْ»[6]، فالأصمعيّ لا يجد لهذا القول وجهاً للتّفسير؛ وأبو عثمان المازنيّ، والفارسيّ فيما

(١) الديوان (١٥١).
(٢) الديوان (٧٧). ورواه بالضَّمِّ على الإقواء، وهو ماكان يذهب إليه أبو عمرو بن العلاء فيما ذكر ابن جنّي.
(٣) ما جاءَ على فعلت وأفعلت بمعنى واحد (٤٤).
(٤) المنصف (٢: ٢١- ٢٢).
(٥) المسائل الحلبيّة (٢٧٥).
(٦) المنصف (٢: ٢١- ٢٢).

ينقله عن أبي العباس ثعلب، وآخرون ينقل عنهم ثعلب يقدّرون فاعلاً محذوفاً، وينصبون (زوالَها) على المصدر (المفعولية المطلقة)، وفي هذه الحال يكون الشّاعر قد استخدم مصدراً آخر غير مصدر الفعل؛ لأنّ مصدر (زال) الشَّيْءَ هو (زَيْل)؛ في حين أنّ تقدير الكوفيّين والبصريّين يجعل (زوالَها) مفعولاً به، وهو أَوْلى؛ لأنّ العرب تقول: «أزال الله زوالَه، دعاءٌ عليه الهلاك»[١]، ولكنَّهم جميعاً يقدّرون فاعلاً محذوفاً.

ومثل هذا البيت فيما لا دليل على حذفه قوله في مطلع قصيدة[٢]:

أَأَزْمَعْتَ مِنْ آلِ لَيْلَى ابْتِكَارا   وَشَطَّتْ على ذي هَوًى أَنْ تُزارا

يريد: أأزمعتَ من أجل شوقك إلى آل ليلى أن تبتكر من أهلِك ابتكاراً؛ لأنّه عازمٌ على الرّحلة إليهم لا أن يبتكر منهم، وإن كان ظاهرُ الكلام على أنّه مُبتكِرٌ منهم[٣]، والدليلُ على ذلك أنّها وأهلها بَعيدون عنه، قال:

وَبانَتْ بها غَرَباتُ النَّوى   وَبُدِّلْتَ شوقاً بها وَادِّكارا

فالحذفُ في بيت الشَّاهد يعكس المعنى ويجعله مُشتبِهاً لولا أنّ البيت الذي يليه بَيِّنُ المُراد.

ومثلُه في الحذف الّذي يؤدّي إلى الغُموض والاشتباه قولُه[٤]:

أَلَمْ تَغْتَمِضْ عَيْناكَ لَيلَةَ أَرْمَدا   وَعادَكَ ما عادَ السَّليمَ المُسَهَّدا

فقد أنشده ابن جنّي في الخصائص[٥] مع قول الآخر:

وطَعْنَة مُسْتَبْسِلٍ ثائِرٍ   تَرُدُّ الكتيبةَ نصفَ النَّهار

وبَيَّنَ أنّ الجمعَ بينَ هذين البيتين يأتي من جهة نصب (ليلةَ) و (نصفَ النهار) - وهما ليسا بمصدرَيْن - على المفعوليَّة المطلقة «وذلك أنّ قوله (ليلة أرمدا) انتصب (ليلة) منه على المصدر [أي المفعوليَّةِ المطلقة]، وتقديره: ألم تَغْتَمِض عيناكَ اغتماضَ ليلةِ أرمَد، فلمّا حذف المضافَ الّذي هو (اغتماض) أقام (ليلةَ) مقامَه، فنصبها على المصدر، كما كان الاغتماضُ منصوباً عليه، فاللّيلة إذاً ههنا منصوبة على المصدر لا على الظَّرفية»[٦] ومثله (نصفَ النهار) منصوبة على المصدر لا على الظَّرف؛ لأنّ معناه كما قال ابنُ الأعرابيّ – فيما نقل ابن جنّي عنه - : تردّ الكتيبةَ مِقْدارَ مسيرِ نِصْفِ يومٍ.

---

(١) القاموس (زول).

(٢) الديوان (٩٥).

(٣) الصاحبي في فقه اللغة (٢٣٥- ٢٣٦).

(٤) الديوان (١٨٥).

(٥) الخصائص (٣: ٣٢٢)، وروايته: وبتّ كما بات السّليمُ مُسَهَّدا.

(٦) المصدر نفسه.

وربّما حذف ما يحار معه القارئ في مكان الحذف وفي تقديره، وذلك في قوله(١):

حَلَفْتُ لَكُمْ على ماقَدْ نَعَيْتُمْ بِرَأْسِ العَيْنِ إن نَفَضَ السّقاما
وَشِيكاً، ثُمَّ ثابَ إليه جَمْعٌ لَيَلْتَمِسَنْ بلادَكُمُ إلى ما

يتحدّث عن ممدوحِهِ المريضِ ويتوعَّد قوماً؛ فهو في قوله (إلى ما) إمّا أن يكون حذف المجرور، وإما أن يكون حذف صلةَ ما، فقد جاء في شرحه: «إلى ما: يومٍ أو شيء ما، أو إلى ما قد كان» وربّما أراد: إلى ماتمتدّ إليه بلادكم من الأرض.

ومن ذلك أنّه يحذف الروابط التي لابدّ من ذكرها، فهو يترك إظهار الضَّمير المنفصل في الصِّفة الجارية على غيرِ مَنْ هي له، في قوله(٢):

فَقُلْنا لَهُ: هذِه هاتِها إلَيْنا بأَدْمَاءَ مُقْتادِهَا

فـ (مُقْتادِ) صفةٌ لأدماء، وهو اسمُ فاعلٍ يعودُ على صاحب النّاقة، فأضافَهُ إلى ضميرِها ووصفَها به، وكان يجب أن يظهر الضَّمير المنفصل (هو) بعد الصّفة، إلاّ أنّه حذفه لمّا اضطُرّ، فقال (مقتادِها)، وأراد: بأدماءَ مقتادِها هُو(٣).

ومثل هذا البيت في حذف الضّمير المنفصل في الصّفة الجارية على غيرِ مَنْ هي له، قولُه(٤):

وَإنَّ امْرَأً أَسْرى إلَيْكِ ودُونَهُ فَيافٍ تَنُوفاتٌ وبَيْداءُ خَيْفَقُ
لَمَحْقُوقَةٌ... أَنْ تَسْتَجيبي لِصَوْتِهِ وَأَنْ تَعْلَمي أنَّ المُعانَ مُوَفَّقُ

فتركَ إبراز الضَّمير بعد (محقوقة)، وكان الوجهُ أن يقولَ: (لمحقوقَةٌ أَنْتِ أنْ تَسْتَجيبي...)؛ وقد وجّه البصريّون هذا البيت على وجهين رأوا أنّه يستقيم بهما المعنى والإعراب، فرأوا أنّ قوله (لمحقوقةٌ) هو مبتدأ خبره المصدر المؤوّل (أن تستجيبي)، والتقدير: لمحقوقة استجابتُكِ صوتَه، والجملة من المبتدَأ وَالخبر خبرٌ لـ (إنَّ)، فليس في (لمحقوقةٌ) ضمير عائد على غَيْرِ مَنْ جرى اللّفظُ له؛ أو أنْ يكون المصدر المؤوّل مرفوعاً على أنّه نائب فاعل لـ (محقوقة) نابَ مَنابَ الخبر، وتكون (لمحقوقةٌ..) في هذه الحال خبراً لـ (إنّ) لا يحتاج إلى ضمير لا بارزاً ولا مستتراً؛ لأنّه رفع اسماً ظاهراً هو المصدر المؤوّل(٥). ونقل البغداديّ عن (صاحب اللُّباب) عَدَمَ رضاه عن هذين التَّفسيرين؛

---

(١) الديوان (٢٤٧).

(٢) الديوان (١١٩).

(٣) ضرائر ابن عصفور (٢٨٧)، والبسيط في شرح جمل الزّجّاجي (٦٠٦).

(٤) الديوان (٢٧٣).

(٥) الإنصاف (١: ٥٨- ٦٠)، وضرائر ابن عصفور (١٨٣)، والخزانة (٥: ٢٩١- ٢٩٢).

التَّفسيرين؛ لأنَّه يقال: زيد حقيق بالاستجابة، ولا يقال: الاستجابة حقيقة بزيد؛ وحَمَلَ البيتَ على الضّرورة، وأنّ قولَه (لمحقوقة) إنّما جرى على غيرِ مَنْ هُوَ له(١).

ومنه حذفُه الضَّميرَ الرابطَ مِن صِلَةِ الموصول، في قوله(٢):

فَأَنْتَ الجَوادُ وأَنْتَ الَّذي ... إذا ما النُّفوسُ بَلَغْنَ الصُّدُورا

جَديرٌ بِطَعْنَةِ يَومِ اللِّقا.. ..ءِ تَضْرِبُ منهُ النِّساءُ النُّحُورا

يريد: وأَنْتَ الَّذي هو جديرٌ...، فحذف الضَّمير؛ وقد حَمَلَهُ ابن عصفور على الضَّرورة فقال: «[من باب النَّقْص الّذي يجوز للشّاعر ضرورةً] حَذْفُ الضّمير الرّابط للصّلة بموصولٍ غيرِ (أيٍّ)... إذا كانَ الضّمير مبتداً مُخْبَراً عنه باسمٍ غيرِ ظرفٍ ولا مجرور، ولم يكن في الصِّلة طُولٌ (وأنشد البيت)» (٣).

وأمّا **مخالفة القياس في تركيب الجملة** من زيادةٍ ما لا تزيده فيها العرب، وتقديمِ ما لا تقدّمه، ومن فصلٍ بين ما لا تفصل بينه، ومن حذف أَحَدِ مُتَلازِمَيْن، واستخدام الجمع بدل المفرد أو المفرد بدل الجمع، فهذه كلّها ممّا له أمثلةٌ في شعره.

فالزّيادة التي لا تزيدها العربُ نجدها في مناداة لفظ (أب) المضاف إلى ياء المتكلّم، في قوله(٤):

وَيا أَبَتا لا تَزَلْ عندَنا ... فإنّا نَخافُ بِأَنْ تُخْتَرَمْ

فقوله (يا أبتا) بإبدال الياء تاءً مفتوحة وبألف بعدها لا يجوز إلاّ في ضرورة الشّعر؛ فقد ذكر ابن هشام عَشْرَ لغاتٍ في المنادى المضاف إلى ياء المتكلّم إذا كان (أباً) أو (أمّاً)، ستٌّ منها تشترك فيها مع غيرها ممّا هو منادى مضاف إلى الياء، وهي: إثبات الياء السّاكنة (ياأبيْ – يا أمّيْ)، وحذف الياء السّاكنة وإبقاء الكسرة دليلاً عليها (يا أبِ – يا أمِّ)، وحذفها وضمّ الحرف الّذي كان مكسوراً لأجلها، وهي لغةٌ ضعيفة (يا أبُ – يا أمُّ)، وإثبات الياء مفتوحةً (يا أَبيَ – يا أُمِّيَ)، وقلب الكسرة قبل الياء المفتوحة فتحةً فتنقلب الياء ألفاً لتحركها وانفتاح ما قبلها (يا أُمّا – يا أَبا)، وحذف الألف وإبقاء الفتحة دليلاً عليها (يا أبَ – يا أُمَّ)؛ وأربعٌ تتفرّد بها، وهي: « ١- إبدال الياء تاء مكسورة ... (يا أَبَتِ)، ٢- إبدالها تاء مفتوحة ... (يا أبتَ)، ٣- (يا أبتا) بالتاء والألف، وبها قرئ شاذّاً، ٤- (يا أبتي) بالتاء والياء، وهاتان اللّغتان قبيحتان، والأخيرة أقبح من الّتي قبلها، وينبغي ألاّ تجوز إلاّ في ضرورة الشّعر»(٥) . وأمّا ابن جنّي والإمام أبو زرعة فقد ذهبا في قراءة ابن عامر {يا أَبَتَ} [يوسف

---

(١) الخزانة (٥: ٢٩٢).

(٢) الديوان (١٤٩).

(٣) ضرائر ابن عصفور (١٧٢- ١٧٣).

(٤) الديوان (٩١).

(٥) شرح قطر الندى (٢٠٥- ٢٠٧).

[يوسف ١٢/٤] إلى أنّ المراد (يا أبتا) فأبدلَ من ياء الإضافة ألفاً، ثم حُذِفَت الألف وبقيت الفتحة دالّة عليها، كما تُحْذَف الياء وتبقى الكسرة دليلاً عليها؛ والتّاء عند الإمام أبي زرعة هي من قَبيل التّاء في (علاّمة ونَسّابة) للمبالغة(١)، ولم يذكر ابن جنّي لزيادتها وجهاً، قال: «وذهب أبو عثمان [النهديّ] في قوله سبحانه {يا أَبَتَ} فيمَنْ فتح التّاء إلى أنّه أراد: يا أبتا، فحذف الألف تخفيفاً»(٢)؛ فحَذْفُ الألف عندهما هُوَ من قَبيل التّخفيف، ولو حملنا قولَ الأعشى على هذا لكان قوله: (يا أبَتا) آتياً على الأصل، ولكنّ هذا الأصلَ لم يأتِ إلاّ في الشِّعر.

ومنه زيادة (ما) بعد كاف الجرّ وإبقاء عمل الجرّ فيما بعد (ما) الزائدة، في قوله(٣):

كَمَا راشدٍ تَجِدين امْرأً   تَبَيَّنَ ثُمَّ انتهى أو قَدِمْ

يريد كراشدٍ، وزيادة (ما) بعد الكاف تكفّها عن الجرّ، كما تكّف أخواتِها (ربّ، والباء، ومن) عن الجرّ(٤)، ولكنّ الشّاعر زاد (ما) بعد الكاف وأبقى عمل الجارّ.

ومن باب الزّيادة في تركيب الجملة أنّ الأعشى يُدْخِل (الواو) على (ثُمَّتَ) وهما حرفان من حروف العطف، قال(٥):

وَثُمَّتَ لا تَجْزُنَنِي بَعْدَ ذاكُمُ   ولكِنْ سَيَجْزيني الإلهُ فَيُعْقِبا

وهذا من باب الضَّرورة، قال ابن جنّي: «وإذا اضطرّ الشّاعر أدخل الواو من حُرُوفِ العطف على سائر حروف العطف، [وأنشدَ البيت] »(٦).

وفي هذا البيت أمرٌ آخر خالفَ فيه العربَ في تركيب الجملة، وهو نصبه الفِعْلَ (يُعقِب) بـ (أنْ) المضمَرة بعد الفاء من دون أن تكون مسبوقة بنفي ولا بطلب، وهذا من باب الضّرورة؛ قال سيبويه: «واعلم أنّ الفاء لا تُضْمَرُ فيها (أَنْ) في الواجب، ولا يكون في هذا الباب إلاّ الرّفع... وقد يجوزُ النّصب في الواجب في اضطرار الشّعر، ونصبه في الاضطرار من حيث انتصب في غير الواجب، وذلك لأنّك تجعلُ (أن) العاملةَ، [وأَنْشَدَ بيتَ الأَعشى ثمّ قال:] وهو ضعيف في الكلام»(٧). فإذا كانت الألف في (فيعقبا) مبدلةً من النّون الخفيفة كانت الضَّرورةُ أسهلَ.

---

(١) حجّة القراءات (٣٥٤).

(٢) المحتسب (١: ٢٧٧).

(٣) الديوان (٨٥).

(٤) مغني اللّبيب (٣٤٢- ٣٤٤).

(٥) الديوان (١٦٧)، وروايته: (هنالك لا تجزونّني...)؛ وأمّا رواية «وَثُمَّتَ» فهي رواية ابن جنّي في سرّ صناعة الإعراب (٣٨٦)؛ ولعلّ الرواية الصَّحيحة (وَثَمَّةَ) وهي بمعنى (هنالك)، فَتوَهَّمَ الضَّمَّ على الثّاء.

(٦) سرّ صناعة الإعراب (٣٨٦).

(٧) كتاب سيبويه (٣: ٣٨- ٣٩).

وأمّا تقديمُ ما لا تقدّمه العَرَب فنجده في وضع (إلاّ) في غير موضعها، فنراه يقدّم المستثنى على أداة الاستثناء، فيقول[1]:

أَحَـــــلَّ بـــــه الشَّـــيْبُ أَثقالَـــــهُ   ومـــا اعتَـــرَّهُ الشَّـــيْبُ إلاّ اعْتِـــرارا

يريد: وما اعترَّه اعتراراً إلاّ الشيب، فقدّم، كما نُقِل عـن ابـن فـارس[2]، وكمـا ذكـره ابـن عصفور[3]؛ ولو كانت داخلةً على المفعول المطلق بعدها لما كان للكلام فائدة؛ لأنّ الشّيب لا يعتَـرُّه خلافَ الاعترار، ولذلك وجب القول بتقديم المستثنى على أداة الاستثناء.

وقد ذكرَ ابنُ هشام[4]، والخُفافُ الإشبيليُّ في (شرح الجُمَل) كما نقل عنه صاحبُ الخزانة[5] أنّـه رُدَّ على ابن فارس بأنّ (إلاّ) في بيت الأعشى إنما جاءت في موضعها، ولكنْ حُذِفَتْ صِفَةُ الاعتِرار لفَهْمِ المعنى، وكأنّه قال: ما اعتَرَّه الشيبُ إلاّ اعتراراً بَيِّناً أو ضعيفاً؛ لأنَّه قد ثَبَتَ حَذْفُ الصِّفة، ولـم يَثْبُتْ عن العرب وَضْعُ (إلاَّ) في غير موضعها.

ومثله تقديم الاستثناء في أوّل الكلام في قوله[6]:

خــلا اللهَ لا أرجــو ســواكَ، وإنمّـا   أَعُــدُّ عِيـالي شُــعْبَةً مــن عيالكــا

فقد ذهب البصريّون إلى أنّ ذلك لا يجوز «لأنَّه يؤدي إلى أن يعمل ما بَعْدَها فيما قبلَها [يعنـي: (لا)]، وذلك لا يجوز؛ لأَنَّها حرفُ نفي يليها الاسمُ والفعلُ، كحرف الاستفهام؛ وكما أنّه لا يجـوز أن يعمل ما بعد حرف الاستفهام فيما قبله، وكذلك لا يجوز أن يعمل ما بعدها فيما قبلها»[7].

ومنه أن يأتيَ بالبَدَل في غير موضعه، وذلك في قوله[8]:

---

(١) الديوان (٩٥).

(٢) مغني اللبيب (٣٢٦).

(٣) ضرائر ابن عصفور (٢١٢).

(٤) مغني اللبيب (٣٢٦).

(٥) خزانة الأدب (٣: ٣٧٤).

(٦) في الديوان قصيدةٌ على وزن البيت وقافيته، ولكنّه ليس فيها.

(٧) الإنصاف (١: ٢٧٦)، ونسب البيت للأعشى.

(٨) الديوان (٢٨١)، وروايتُه:

لســنا كمَــنْ حلّــتْ إيــادٌ دارَهــا   تكريــتَ تَنْظُــرُ حَبَّهــا أنْ يُحْصَــدَا

وهو على هذه الرواية شاهدٌ على رَبْط الجملة الواقعة صلةً للاسم الموصول بالاسم الظّاهر، وهو غير جائز إلاّ في الشّـعر؛ فقد ذكر ابن هشام أنَّ الجملةَ التي تقع صلةً للاسم الموصول لا يربطها غالباً إلاّ الضّمير، وقـد يربطهـا ظـاهرٌ يَخْلُـفُ الضميرَ، كقول القائل:

فيــا ربّ ليلــى ....   وأنــتَ الّــذي فــي رحمــةِ اللهِ أَطْمَــعُ

لَسْنا كَمَنْ حَلَّتْ إِيادٍ دارَها   تَكْرِيتَ تَرْقُبُ حَبَّها أَنْ يُحْصَدا

فجاءَ بالبدل (إِيادٍ) قبلَ تَمامِ المُبْدَلِ منه (مَنْ حَلَّتْ دارَها)، إذ معناه: لسنا كَمَنْ حلَّت دارها، ثمّ أبدل (إِيادٍ) من (مَنْ حلَّت دارها)، والبَدَلُ إنّما يوتى به بعد إتمام المُبْدَلِ منه وانقضاءِ أجزائه، ولذلك لابدّ من إضمار فعلٍ أخرَ بعدَ (إياد) فيصبح التقدير: لَسْنا كَمَنْ حلَّتْ، إيادٍ، حلَّتْ دارَها؛ فتكون (إياد) بدلاً من (مَنْ حلّت)، ثم قال: (حلَّتْ دارَها)، ولكنّه حذَفَ (حلَّت) الثَّانية التي نصبت (دارَها) لدلالة الأُولى عليها[1].

وأمّا الفصل بين ما لا تفصِلُ بينه العربُ، فنجده في الفصل بين المضاف والمضاف إليه، في قوله[2]:

وَلا بَراءَةَ للبري ...   ...ءِ ولا عَطاءَ ولا خُفارَهْ

إِلاَّ عُلالَةَ أَوْ بَدا ...   .. هَةَ قَارحٍ نَهْدِ الجُزارَهْ

يريد: إلاّ علالةَ قارحٍ نهد الجُزارة أو بَداهتِهِ، وقد حمل سيبويه[3] وابنُ جنّي[4] الفصلَ بين المضاف والمضاف إليه بالظّرف وحرف الجرّ على الضّرورةِ القبيحةِ، وحملَ ابنُ عصفور[5] الفصلَ بينهما على الضَّرورةِ الحسنة، وأنّ مثلَه في الحسن الفصلُ بينهما بالمعطوف على الاسم المضاف مع حرف العطف، كما هو في بيت الأعشى. وذكر القزّاز أنّ الأصل: إلاّ علالة قارح أو بداهة قارح، ثم حُذف من الأول لدلالة الثّاني عليه، كما تقول: هو أعَزُّ وأفضلُ مَنْ ثَمّ، والتقدير: هو أعزّ من ثمّ وأفضل[6]؛ فأجاز القزّاز ذلك – كما هو ظاهر – في النَّثْر، في حين أنَّ سيبويه قال بعد إنشاد بيت الأعشى: «فهذا قبيح، ويجوز في الشّعر على هذا: مَررت بخيرٍ وأَفْضَلِ مَنْ ثَمّ»[7].

ومنه فصله بين حرف العطف والمعطوف بالجارّ والمجرور حيناً، وبالظَّرف حيناً آخر، قال[8]:

وَفي كلِّ عامٍ أَنْتَ جاشِمُ غَزْوَةٍ   تَشُدُّ لأَقْصاها عَزِيمَ عَزائكا

مغني اللبيب (٥٥٨-٥٧٧)، ثم ذكر في موضع آخر أنَّ رَبْطَ الجملة الواقعة صلةً بالظّاهِرِ في هذا البيت وأشباهِهِ إنّما بابُه الشّعر؛ مغني اللبيب (٦١٠).

(١) الخصائص (٢: ٤٠٢).
(٢) الديوان (٢٠٩).
(٣) كتاب سيبويه (١: ١٧٩ - ١٨٠)، (٢: ١٦٤ - ١٦٦).
(٤) الخصائص (٢: ٤٠٤).
(٥) ضرائر ابن عصفور (١٩١).
(٦) ضرائر القزاز (٩٨).
(٧) كتاب سيبويه (١: ١٨٠).
(٨) الديوان (١٤١).

مُوَرِّثَــةً مــالاً، وفــي الحَمْــدِ رِفْعَــةً   لِمَا ضــاعَ فيهــا مــن قُــرُوءِ نِسَــائكا

فقد فصل بين حرف العطف (الواو) والمعطوف (رفعةً) بالجار والمجرور (في الحمد)، وهو كما ذكر ابن عصفور من الضَّرائر عند الفارسيّ والمحقّقينَ من النَّحويّين، لما فيها من الفصل بين حرف العطف والمعطوف وهما كالشَّيْءِ الواحد، بدليل قولهم: (وَهْوَ، وَهْيَ) بتسكين الهاء في فصيح الكلام تشبيهاً لها بــ (عَضْد) و (كَبْد)، فكما لا يجوز الفصل بين أجزاء الكلمة فكذلك لا يجوز الفصل بــين حرف العطف والمعطوف إلاّ في ضرورةِ الشِّعر[1].

وفَصَلَ بينهما بالظَّرف في قوله[2]:

يومــاً تَراهــا كَشِــبْهِ أَرْدِيَــةِ الْــــ...   ...ـــعَصْبِ ويَوْمــاً أَديمَهَــا نَغِــلا

يريد: تراها يوماً كشبه أردية العصب، وأديمَها يوماً آخَرَ نَغِلاً؛ فقد ذكر البغــداديّ أنّ الفارســيّ استشهد بهذا البيت على جواز الفصل بين العَطف والمعطوف به بالظّرف في الشّعر[3]، وعدّه ابــن جنِّي من باب شجاعةِ العربيّة[4]، إذ فَصَلَ بالظرف (يوماً) بين حرف العطف (الــواو) والمعطــوف (أديم) على المنصوب من قبله، وهو الضّمير (ها) من قوله (تراها).

وأمّا حَذْفُ أَحَدِ مُتَلازِمَيْنِ فنجده في قوله[5]:

إِمَّــا تَرَيْنَــا حُفَــاةً لا نِعــالَ لَنَــا   إِنَّــا كَــذلِكَ مــا نَحْفَــى ونَنْتَعِــلُ

فحَذَفَ نونَ التوكيدِ من الفعل (تَرَيْ)، قال الهروي: «تكون (إمّا) جزاءً بمعنى (إنْ) وتكون (مــا) زائدةً للتّوكيد، وتدخل معها نون التّوكيد، ...، وقد جاءَ في الشّعر الجزاءُ بــ (إمّا) بغير نون التوكيد، قال الأعشى: (البيت)» [6].

ومنه أنّه يستخدم عبارة التعجّب «سبحان الله» محذوفةَ لفظِ الجلالة، والعــرب لا تســتخدم لفــظَ (سبحان) إلاّ مضافاً إلى لفظ الجلالة صريحاً أو ضميراً متّصلاً، قال[7]:

أَقــولُ لمَّــا جــاءَني فَخْــرُهُ:   سُــبْحانَ مِــنْ عَلْقَمَــةَ الفــاخِرِ

فحذف المضاف إليه، وكانَ الواجبُ أن يُعيدَ التنوينَ إلى المضافِ (سُــبْحانَ)، ولكنّــه لمّــا أرادَ المضافَ المحذوفَ لضرورةِ الشّعر أبقى التنوينَ محذوفاً على أَصْلِ الاســتعمال؛ قــال البغــداديُّ:

---

(١) شرح أبيات المغني (٢: ١٦٤).
(٢) الديوان (٢٨٣).
(٣) شرح أبيات المغني (٢: ١٦٤).
(٤) الخصائص (٢: ٣٩٥).
(٥) الديوان (١٠٩).
(٦) الأزهية في علم الحروف (١٤٢- ١٤٣).
(٧) الديوان (١٩٣).

«وأنشد ... (سُبْحانَ مِنْ عَلْقَمَةَ الفاخِرِ)... على أنَّ تَرْكَ تنوين (سبحانَ) ليست لأنّه غيرُ منصرف للعَلَميّة وزيادة الألف والنون، بل لأجل بقائه على صورةِ المضافِ لمّا غلب استعمالُه مضافاً، والأصل: (سبحانَ اللهِ) فحذف المضافَ إليه ضرورةً،وهذا ردٌّ على سيبويه ومَنْ تَبِعَهُ في زَعْمِه أنَّ (سبحانَ) عَلَمٌ غيرُ مُنْصَرِفٍ»[١]، وردَّ البغداديُّ على الرَّاغبِ قولَهُ: إنَّ الأصلَ: (سبحانَ علقمةَ الفاخِرِ)، على التَّهَكُّم، فزاد فيه (مِنْ) ردّاً على أصله فقال (سبحانَ مِنْ علقَمَةَ)؛ وضَعَّفَهُ البغداديُّ لغةً لأنّ العرب لا يستعملونه إلاّ مُضافاً إلى الله ولم تُسْمَعْ إضافته إلى غيره، وصناعةً لأنَّ (مِنْ) لا تُزادُ في الواجب عند البصريِّينَ، و (سبحان) في البيت للتعجّب، و (مِنْ) داخلةٌ على المتعجَّب منه.

وذكر ابنُ الخشّاب في خلال حديثه عن اسم العَلَمِ أنَّ المدقّقين من النحويّين ذهبوا إلى أن (سبحانَ) في البيت عَلَمٌ على لَفْظِ التنزيهِ والتبرئةِ، ومن هنا جاءَ مَنْعُهُ من الصّرف للعَلَميّة وزيادة الألف والنون[٢]؛ وقد سبق كلامُ البغداديّ في الردِّ على هذا الرأي، وأنّه لسيبويه وتبعَهُ فيه آخرون.

وأمَّا **وَضْعُ الجَمْعِ مَوْضِعَ المُفْرَدِ** فنجده في قوله[٣]:

وَمِثْلِكِ مُعْجَبَةٍ بالشَّبَا... ...بِ صَاكَ العَبِيرُ بأَجْسادِهَا

يريد: بجَسَدِها، وهو لا يَسُوغُ في حالِ السَّعَةِ[٤].

ومثلُه قولُه[٥]:

تَخَيَّرَهَا أَخُو عاناتَ شَهْراً وَرَجَّى أَوْلَها عاماً فَعَاما

فارتكب ضَرورتَيْنِ، الأولى: أنّه لم يصرف (عانات) وهي مصروفة في كلامهم، والثّانية: أنَّه جاءَ باللفظ مجموعاً وهو في الأصل مُفْرَدٌ؛ وقد جاءَ به في شعره على الأصل فقال[٦]:

أَضْحَى بِعانَةَ زاخِراً فيهِ الغُثاءُ مِنَ المَسايلْ

وجاء في شرحه: «عانة بلدٌ مشهورٌ بينَ الرَّقَّةِ وهِيت، مُشْرِفَةٌ على الفرات، وَرُبَّما سَمَّوْها في الشعر عانات».

ومثله قوله[٧]:

أَطَوْرَيْنِ فِي عامٍ: غَزاةٌ وَرِحْلَةٌ أَلاَ لَيْتَ قَيْساً غَرَّقَتْهُ القَوابِلُ

---

(١) الخزانة (٣: ٣٩٧).
(٢) المرتجل (٢٩٠- ٢٩٢).
(٣) الديوان (١١٩).
(٤) ضرائر ابن عصفور (٢٥٥).
(٥) الديوان (٢٤٧).
(٦) الديوان (٣٧٩).
(٧) الديوان (٢٣٣).

يريد: القابلَةَ، فجمعَهَا.

وعكْسُه أنَّهُ يجيءُ بالمفرد بدلاً من الجمع في قوله(١):

أَخُونا الّـــذي يَعْــدُو علينــا ولَــوْ هَــوَتْ بِـــــهِ قَـــــدَمٌ كُنَّـــــا بـــــه مُتَعَلِّقَـــــا

يريد: متعلِّقِين.

وأخيراً، من غريبِ ماجاءَ في شعر الأعشى من مُخالفةِ القياسِ النَّحويِّ **بناؤُه فِعْـلَ الأمـــرِ مـــن الماضي المبنيّ للمجهول**، وذلك في قوله(٢):

فقـــالَ: أَلا فَـــانْزِلْ عَلَـــى المَجْـــدِ ســـابِقاً لَـــكَ الخَيْـــرُ قُلِّـــدْ إِذْ سَـــبَقْتَ وأَنْعِـــمِ

وقد أشارَ المرحومُ الدكتور محمَّد محمَّد حسين محقّق الديوان إلى أنّ الفعل (قُلِّـدْ) مُثْبَـتٌ بهـذه الصورة في كلّ نُسَخِ الدّيوان، وقال: «لعلَّ أصله (قُلِّدْتَ) على بناءِ الماضي للمجهول، ثم حَذَفَ تـاء المُخاطَب».

فهذه الأبياتُ التي سبقتِ الإشارةُ إلى مافيها من مخالفة للقياس النحويّ تَدُلُّ على أنّ الأعْشى إنّمـا كانَ يلجأُ إليها في أغلب الأحيان لَمَّا تقتضيه الضَّرورةُ ذلك، ولم يكن ليَتَعَمَّد هذه المُخالفاتِ، فإنَّه كان إذا ما وَاتَتْهُ العبارةُ في نظائرِ هذهِ الأبياتِ في شعرِه أَرْسَلَها سليمةً لا تَرَى فيها عِوَجاً.

المصادر

١- **أدب الكاتب**: لابن قتيبة، عبد الله بن مسلم (٢٧٦هـ)، تحقيق: د. محمد الدّالي، مؤسسة الرّسالة، بيروت الطبعة ٢، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

٢- **الأزهية في علم الحروف**: للهرويّ، علّي بن محمد (٤١٥هـ)، تحقيق عبد المعين الملّـوحي، دمشـق، الطبعة ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

أسماء خيل العرب: للغندجاني.

٣- **الإنصاف في مسائل الخلاف**: للأنباري، أبي البركات عبد الرحمن بن محمد (٥٧٧هـ)، تحقيق: محمـد محيي الدّين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٤- **البسيط في شرح جمل الزّجاجّي**: لأبي الربيع القرشّي الأشبيلي السبتّي (٦٨٨هـ)، تحقيق: د. عباس بن عيد الثّبيتي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ١٤٠٧هـ

٥- **حجة القراءات**: للإمام أبي زرعة عبد الرحمن بن محمد بن زنجلة (من رجال المئة الرابعة)، تحقيق: سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ٣، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

(١) الديوان (٣٨٧).

(٢) الديوان (١٧٧).

٦- **خزانة الأدب**: للبغداديّ، عبد القادر بن عمر (١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة الطبعة ٢، ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

٧- **الخصائص**: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٣٩٢هـ)، تحقيق: محمد عليّ البجاوي، دار الهدى، بيروت، بلا تاريخ.

٨- **ديوان الأعشى الكبير**: تحقيق: د. محمّد محمّد حسين، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ٧، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

٩- **ديوان العجّاج**: تحقيق: د. عبد الحفيظ السطلي، مكتبة أطلس، دمشق، الطبعة ٢، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.

١٠- **سرّ صناعة الإعراب**: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٣٩٢هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م.

١١- **شرح أبيات المغنى**: للبغدادي، عبد القادر بن عمر (١٠٩٣هـ)، تحقيق: عبد العزيز رباح وأحمد يوسف دقاق، دار البيان، دمشق، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م.

١٢- **شرح شذور الذّهب**: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٧٦١هـ)، تعليق: عبد الغنيّ الدقر، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م.

١٣- **شرح ديوان الفرزدق**: تحقيق: عبد الله إسماعيل الصّاوي، مطبعة الصّاوي، مصر، ١٣٥٤هـ/١٩٣٩م.

١٤- **شرح قطر الندى**: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٧٦١هـ)، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة السعادة، مصر، الطبعة ١١، ١٣٨٣هـ.

١٥- **الصاحبّي في فقه اللّغة وسنن العربية**: لأحمد بن فارس (٣٩٥هـ)، تحقيق: مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٢هـ/١٩٦٣م.

١٦- **ضرائر الشّعر، أو ما يجوز للشّاعر في الضّرورة**: للقزاز، أبي عبد الله محمّد بن جعفر التّميميّ القيروانيّ (٤١٢هـ)، تحقيق: د. محمد زغلول سلام ود. محمد مصطفى هدّارة، منشأة المعارف بالاسكندرية، ١٩٧٢م.

١٧- **ضرائر الشعر**: لابن عصفور الإشبيلي (٦٦٩هـ)، تحقيق: السيد إبراهيم محمد، دار الأندلس، بيروت، الطبعة ٢، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

١٨- **القاموس المحيط**: للفيروزابادي، محمد بن يعقوب (٨١٦هـ)، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

١٩- **الكتاب**: لسيبويه، أبي بشر عمرو بن عثمان (١٨٠هـ)، تحقيق: عبد السّلام هارون، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

٢٠- **ما جاء على فعلت وأفعلت بمعنى واحد**: لأبي منصور الجُواليقيّ (٥٤٠هـ)، تحقيق: ماجد الذهبيّ، دار الفكر، دمشق، ١٤٠٢هـ/١٩٨٢م.

٢١- **المحتسب**: لأبي الفتح عثمان بن جنّي (٣٩٢هـ)، تحقيق: علي النجدي ناصف وَد. عبد الفتاح إسماعيل شلبي، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، لجنة التراث الإسلامي، القاهرة، ١٣٨٦هـ.

٢٢- **المرتجل**: لابن الخشّاب، أبي محمد عبد الله بن أحمد بن أحمد (٥٦٧هـ)، تحقيق: علي حيدر، دمشق، ١٣٩٢هـ/١٩٧٢م.

٢٣- **المسائل الحلبيّات**: لأبي عليّ الفارسيّ (٣٧٧هـ)، تحقيق: د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

٢٤- **المعيار في أوزان الأشعار**: لأبي بكر محمد بن عبد الملك السرّاج الشّنتريني الأندلسيّ (٥٥٠هـ)، تحقيق: د. محمد رضوان الداية، دار الملاّح، دمشق، ١٤٠٠هـ.

٢٥- **مغني اللبيب**: لابن هشام، جمال الدين عبد الله بن يوسف (٧٦١هـ)،تحقيق: د. مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، دار الفكر، دمشق، الطبعة٢، بلا تاريخ.

٢٦- **المقتضب**: لأبي العباس محمد بن يزيد المبرّد (٢٨٥هـ)، تحقيق: محمد عبد الخالق عُضَيمة، عالم الكتب، بيروت، بلا تاريخ.

٢٧- **المنصف لكتاب التصريف**: لابن جنّي (٣٩٢هـ)، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٧٣هـ/١٩٥٤م.

٢٨- **الوافي في العروض والقوافي**: للخطيب التبريزي (٥٠٢هـ)، تحقيق: عمر يحيى ود. فخر الدين قباوة، دار الفكر، دمشق، الطبعة ٣، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م.

الوساطة بين المتنبي وخصومه: للقاضي الجرجاني، أبي الحسن علي بن عبد العزيز (٣٦٦هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمّد البجاوي، دار القلم، بيروت، بلا تاريخ.

/ /

مما هلك من أساليب الإغراء قول العرب «كذب عليك كذا»

د. محمد عبد الله قاسم(*)

U ———————————— u

هذا أُسلوبٌ من أساليب العربية في الإغراء وحثِّ المخاطَبِ على لزومِ المُغْرى بــه، قــد عــزَّ استعمالُه عندَ كَتَبَةِ هذا العَصْرِ مع أنّه أُسلوبٌ لطيفٌ دقيقٌ قد جاء عليه غيرُ قليلٍ من كلامِهم.

قال ابن منظور(١): «وله ـــ يعني قولهم: كذب عليك كذا ـــ تعليلٌ دقيقٌ، ومعانٍ غامضةٌ تجـــيءُ في الأشعار».

وسيتناولُ هذا البحثُ أصل هذا الأسلوب، وبيانَ حقيقة لفظه لغةً ومجازاً واصطلاحاً، وسيبســط شواهده التي جاء عليها، واللغاتِ فيه، وأقوالَ النُّحاةِ في توجيههِ وإعْرابه.

(●) باحث سوري جامعي.

(١) في اللسان [ك ذ ب].

معاني الكذب، وتأصيلُ استعمالِه في باب الإغراء

يقال[1]: كَذَبَ يَكْذِبُ كَذِباً وكِذْباً وكِذَّاباً؛ قال الأعشى[2]:

فصَدَقْتُهُ وكَذَبْتُهُ والمَرْءُ يَنْفَعُهُ كِذَابُهْ

وجاء في كتاب «أقسام الأخبار»[3] المنسوب لأبي عليّ الفارسيّ:

«والكذب ينقسم خمسة أقْسام:

أحدهن: تغييرُ الحاكي ما يسمع، وقَوْلُه ما لا يعلمُ نقلاً وروايةً...

وقسم آخر: يكونُ كَذَبَ فيه بمعنى أَخْطأَ...

وقسم آخر: يكونُ الكذبُ فيه بمعنى البطول؛ كَذَبَ الرجلُ بمعنى بَطَلَ عليه عَمَلُه وما رجا.

ومعنى آخر للكذب، وهو الإغْراءُ ومطالبةُ المخاطب بلزوم الشيء المذكور».

والكَذُوبُ والكَذُوبةُ النَّفْس؛ أَنْشَدَ ابنُ دُرَيْد[4]:

وأَبْجَرَ قد دَعَوْتُ فلم يُجِبْني وأصْدُقُهُ وتكْذِبُه الكَذُوبُ

ولمّا كان الكذبُ ضَرْباً من القول، وهو تلفُّظٌ ونُطْقٌ، اتُّسِعَ فيه، فجُعِلَ في كلامهم غيرَ نُطْقٍ، كما اتُّسِعَ في القول في نحو قول أبي النَّجْم[5]:

(١) انظر: الكتاب ٧/٤، ٧٩، وتهذيب الألفاظ ٢٦١/١، والحُجّة ٣٣٠/١، ٣٦٩/٦.

(٢) لم يقع البيت في رواية ثعلب لشعر الأعشى، وهي رواية مطبوعة الديوان، وأثبته جاير في ملحقات ديوانه ٢٣٨، وهو ثابت في رواية يعقوب كما ذكر السِّيد في القُرْط ٥٠٤، وفي الكامل ٧٤٧/٢ أنّه من إنشاد المازنيّ له، وليس ممـا رَوَتِ الـرُّواةُ متصلاً بقصيدةٍ. والبيت في مجاز القرآن ٢٨٣/٢، وتهذيب الألفاظ ٢٦١/١، ومعاني الزّجّاج ٢٧٤/٥، وشرح كتاب سيبويه للسيرافي (السيرافي النّحويّ) ٦٧، والحُجَّة ٣٢٩/١، ٤٤٢/٤، ٣٦٩/٦، والتكملة ٢١٢، والإبانة للعوتبي ٧٩/١، والتبصرة والتذكرة ٧٥٩/٢، وكشف المشكلات ١٠٩٨/٢، وحجّة القراءات ٧٤٦، والمخصَّص ٨٤/٣، ١٢٨/١٤، وشـرح المفصّـل ٤٤/٦، وغير ذلك كثير.

(٣) نشره د. علي جابر المنصوري، وصحح نسبته إلى أبي عليّ، في مجلة المورد العراقية، المجلد السـابع، العـدد الثالـث، ١٩٧٨، ص٢٠٢ ــ ٢٠٣.

هذا وقد استراب د. شلبي في كتابه الشامل عن أبي عليّ الفارسيّ ٥٦٣ في نسبة هذا الكتاب إلى أبي علـيّ. قلـت: ودون القطع بنسبة هذا الكتاب إلى أبي عليّ خرط القَتَاد؛ فما جاء فيه مما يتصل بالكذب ومعانيه هو قطعة من كلام أبي بكر بـن الأنباري (ت ٣٢٨هـ) في كتابه «رسالة في معاني الكذب»، نقله البغداديّ في الخزانة ١٨٤/٦، ١٩٤ ــ ١٩٩، وانظـر: تذكرة النُّحاة ٥٢٥، ومتابعة الأدلّة في دفع نسبة هذا الكتاب إلى أبي عليّ ليس هذا مقام بسطها.

(٤) في الجمهرة له ٣٠٥/١، وانظر: أساس البلاغة [ك ذ ب].

(٥) ديوانه ١٦٨، والخصائص ٢٣/١، والمخصّص ٨٥/٣، ومجمع البيان ٥٩/١، والقرطبي ٩١/٢، وأساس البلاغـة [ح ن ق ــ ق و ل]، واللِّسان [ح ن ق ــ ق و ل ــ و ح ي]، والخزانة ١٨٨/٦، والأنساع جمع نِسْع، وهو سيرٌ مِنْ جِلْدٍ تُشَدُّ بـه الرِّحال.

قَـــدْ قَالَـــتِ الأَنْسَـــاعُ لِلْـــبَطْنِ الْحَـــقِ

فجُعِلَ غيرَ نُطْقٍ. قال ابن جنّي[١]: «وإذا جَاز أن نُسمي الرّأي والاعتقاد قــولاً، وإنْ لــم يكــنْ صوتاً، كان تسميةُ ما هو أصْواتٌ قولاً، أجْدَرَ بالجواز؛ ألا تَرى أنَّ الأنْسَاعَ لها أَطيط».

ومِمّا استُعمل فيه الكذبُ غيرَ نُطْقٍ قولُ معقِّر بن حمار البارقيّ[٢]:

وذُبْيَانِيَّـــــــةٍ أَوْصَـــــــتْ بَنِيْهَـــــا بِـــأَنْ كَـــذَبَ القَرَاطِـــفُ والقُـــرُوفُ

كذب القَرَاطف ــ وهي القُطُف جمع القطيفة المخملة، والقروف أوعية مِنْ أدَم يُتّخذ فيها اللحم ــ أي هي منتفيةٌ ليس لها وجود، تريد أوْجِدُوها بالغارةِ واغنموها. فهذا من استعمال كذب في الموضع الذي ينتفي فيه ما كان أُريد ولم يقع. ومثل هذا الاستعمال جرى في شروح أبي زيد، منه قولـــه[٣]: «كعَّ الرجلُ عن الأمْرِ يَكِعُّ، إذا أرادَ أمْراً ثمّ كفَّ عنه مكذِّباً عندَ قتالٍ أو غيرِهِ». ومنـــه: «تقـــول: اِحْرَنْجَمَ الرَّجلُ فهو مُحْرَنْجِمٌ، وهو الذي يريدُ الأمر، ثمّ يكذِّبُ فيرجع».

ووَجْهُ استعمال كذب في باب الإغراء أنّك إذا قُلْتَ: كَذَبَ عليك الأمْرُ، فكأنَّك قــدَّرْتَ حرصـــي عليه، ورغبتي فيه، فكذب ظنُّ الأمْرِ فيَّ لقلّةِ رغبتي فيه وأني لا آتيه. وفي هذا تنبيـــهٌ وتحـــريضٌ وبَعْثٌ على إتياني إيّاه، وهذا المعنى يُلمحُ في قولهم: كذبْته نفسُه إذا منَّتْه الأمَانيّ، وزيَّنت لـــه مـــن الآمالِ العراض ما لا يكاد يقع، وذلك مِمّا يرغِّبُ المرءَ في ولوجِ الأشياء، ويستحثُّه على التعـــرُّضِ لها[٤]. ولهذا ما سمّوا النَّفْسَ الكذوبَ!

وحكى أبو حيَّان[٥] عن الأعلم «أنَّ أصْل الكذب الإمْكانُ، وقول الرجل للرجل: كذبْتَ، أي أمكنْتَ أمكنْتَ مِنْ نَفْسِك وضَعُفْتَ. فلهذا اتُّسِعَ فيه وأُغْرِيَ به؛ لأنّه متى أُغْرِيَ بشيءٍ فقد جُعل المُغْرَى بـــه ممكناً مستطاعاً إنْ رامَه المُغْرى» اهـــ.

وهذا التأصيل من الأعلم بعيد، وفيه تكلُّفٌ ظاهر، ولم أجد في المعجمات ما يدلُّ على ما ذكر من أنَّ أصْلَ الكذب الإمكان، وقياسُ تأصيله أنْ يكون من: كذبَ نفسَه، وكذبتْهُ نفسُه إذا حدّثها أو حدّثتْـــه

---

(١) الخصائص ٢٣/١.

(٢) في معاني القرآن للأخفش ٨١/١، وإصلاح المنطق ١٥، وتهذيبه ٧٧/١، وترتيبـــه ٦٣٢/٢، ٦٦٧، وشـــرح أبياتـــه ٧٤، والمعاني الكبير ٣٨١/١، ٨٠٤/٢، والإبانة للعـــوتبي ٢١٢/١، ١١٦/٤، والمقـــاييس ٧٤/٥، ١٦٨، والمخصَّـــص ٨٥/٣، وأمالي ابن الشجري ٣٩٧/١، ومجمع البيان ٥٩/١، وشرح الكافية ٢٩٤/٢، ٨٨/٣، واللسان [ق ر ف ــ ق ر ط ف ــ ك ذ ب]، والخزانة ١٥/٥، ١٨٨/٦.

(٣) في نوادره (طبعة الشرتوني ٢٣٠، وطبعة د. عبد القادر ٥٦٤).

(٤) انظر: الخزانة ١٨٩/٦.

(٥) في ارتشاف الضّرب ٢٠٣٦/٤.

بالأمانيّ البعيدة والأمور التي ليس في وُسعِه وطاقتِه بلوغُها. وهو معنى دقيق جعل ابـــن فـــارس[1] يقول: «فأمّا قول العرب: كَذَبَ عليك كذا، بمعنى الإغراء، أي عليك به، أو قد وجب عليك = فكـــذا جاء عن العرب. وينشدون في ذلك شعراً كثيراً». فأخرجه عن أصل الكاف والذال والباء الذي يـــدلّ على خلاف الصّدق، وأحجم عن تأصيله.

وقد تهدّى إلى هذا التأصيل اللغويّ أبو عليّ الفارسي (ت ٣٧٧هــ) فيما حكى عنه البغـــداديُّ[2] في «مسائله القصريّات»، قال: «كذب عليك كذا كلمةٌ جَرَتْ مجرى الأمثال في كلامهم، ولـــذلك لـــم تُصرَّف، ولزمتْ طريقةً واحدةً في كَوْنِها فِعلاً ماضياً معلّقاً بالمخاطب ليس إلا، وهـــي فـــي معنـــى الأمر، كقولهم في الدعاء، رحمك الله. والمراد بالكذب الترغيب والبعث، من قول العـــرب: كذبتْـــه نفسُه، إذا منّتْه الأماني، وذلك ما يرغِّبُ الرجلَ في الأمور ويبعثُه على التعرُّضِ لها» اهــ.

فقول العرب: كذب عليك كذا أُسلوبٌ يُرادُ به الإغراء ومطالبةُ المخاطب بلزوم الشيء المـــذكور وإتيانه، ولم يُستعمل فيه إلا لفظ الماضي. واعتدَّه[3] علماء العربية من الأمرِ الذي يجيءُ على لفـــظ الخبر.

وبلغ مِنْ عناية علماء العربيّة بهذا الأُسلوب أنّهم أفردوه في تصانيف قائمة على حيالها، من ذلك «رسالة في معاني الكذب» لأبي بكر بن الأنباري (ت ٣٢٨هــ) وَقَفَ عليها البغدادي[4]، ونقل منها توجيه الأسلوب، وكتاب[5] «كذب عليك كذا» لذي الفضائل أبي رشاد أحمد بن محمـــد بـــن القاســـم الأخْسِيْكَثيّ[6] (ت ٥٢٦ هــ).

شواهده

١ ــ في حديث عُمر[7]: شكا عمرو بْنُ معد يكرب إلى عُمر المَعَصَ، فقال: كَذَبَ عليك العَسَلُ! والمَعَصُ أن تشتكيَ العَصَبَ مِنْ كثرةِ المشي. والعَسَلُ: أن تمشي مشياً سريعاً شبيهاً بالعدو.

(١) في مقاييس اللغة ١٦٨/٥، والصّاحبي ٥٨، ٥٩.

(٢) في الخزانة ١٨٩/٦.

(٣) انظر: أمالي ابن الشجري ٣٩٦/١، ٣٩٧، ودقائق التصريف ١١٧.

(٤) في الخزانة ١٨٤/٦ ــ ١٨٥، وانظر ما كتبته عنها في صدر هذا البحث.

(٥) انظر: إنباه الرُّواة ١٣٢/١، وبغية الوعاة ٣٧٤/١.

(٦) نسبة إلى أَخْسِيْكَث بالفتح، ثمّ السكون، وكسر السين المهملة، وياء ساكنة، وكاف وثاء مثلّثة:ك اسم مدينة بما وراء النهـــر، وهي قصبة ناحية فرغانة، وهي على شاطئ نهار الشاش على أرض مستوية، ولها حصنٌ وربضٌ، وبناؤها طين، مِن أنزه بلاد فارس اهــ عن معجم البلدان [رسم: أَخْسيكَث] ١٢١/١.

(٧) الحديث في الفائق ٤٠٠/٢، والنهاية ١٥٨/٤، والمجتنى ٤٧، وجمهرة اللغة ٣٠٥/١، وشرح أبيات إصـــلاح المنطـــق ٧٥، والحُجّة ٣٣٣/١، والمخصّص ٨٥/٣، وشرح الكافية ٢٩٤/٢، ٨٨/٣، واللسان [معص ــ كذب].

وفسّره ابن الأنباري[١] بالعَسَل المعروف، وكذلك قال العوتبي الصحارى[٢]: والعربُ تقول للمريض: كذب عليك العَسَلُ، أيْ عليكَ به.

وقال أبو حيّان[٣]: كذب عليك العَسَلُ، أيْ كُل العَسَل.

والأظهر أنَّ العَسَل هنا من عسلان الذئب لنصّ أكثر العلماء[٤] عليه كابن دُريد، وابن السيرافي، وابن الأثير، والزَمخشريّ. ولعل من فسّره بالعَسَل المعروف لم يقف على سياق الحديث، وإنّما فسّره مفرداً فهجم عليه الظَنّ بأنه العَسَل الذي فيه شفاء للنّاس، وفي المعجمات يُذكر العسلان والعسل مع المَعَص.

٢ ـ في حديث عُمر[٥]: شكا إليه عمرو بْنُ معد يكرب أو غيره النِّقْرِس، فقال: كَذَبتْك الظَّهائرُ: أي عليك بالمَشْيِ بها، والظَّهائرُ جمع ظهيرة، وهي شدّةُ الحرّ.

٣ ـ في حديث عُمر[٦]: كَذَبَ عليكم الحجُّ، كَذَبَ عليكم العُمرةُ، كَذَب عليكم الجهادُ. ثلاثة أسْفارٍ كذبْنَ عليكم. أي عليكم بهذه الأشياء الثلاثة.

٤ ـ قال مُعَقِّر بْنُ حمار البارقيّ[٧]:

وذُبيانيّةٍ أوْصَتْ بَنِيْهَا ... بأنْ كَذَبَ القَرَاطِفُ والقُرُوفُ

٥ ـ قال خِداش بن زهير العامري[٨]:

كَذَبْتُ عليكم! أَوْعِدُوْني وعَلِّلُوا ... بِيَ الأرْضَ والأقْوامُ قِرْدَانَ مَوْظبا

(١) فيما حكاه عنه البغداديّ في الخزانة ١/١٨٤، ١٨٥.

(٢) في الإبانة له ١/٢١٢.

(٣) في ارتشاف الضَّرَب ٤/٢٠٣٦.

(٤) انظر مصادر الحاشية الثالثة.

(٥) الحديث في النهاية: ٤/١٥٨، ودقائق التصريف ١١٧، وتذكرة النُّحاة ٥٢٥.

(٦) الحديث في الفائق ٢/٤٠٠، والنهاية ٤/١٥٨، ومعاني القرآن للأخفش ١/٨١، ٢٨٦، وإصلاح المنطق ٢٩٢، وتهذيبه ٢/١٢٣، وترتيبه ٢/٦٦٧، وشرح أبياته ٧٥، ٥٠٥، ونوادر أبي مسحل ١١١، ونوادر أبي زيد (طبعة الشرتوني ١٨ ـ طبعة د. عبد القادر ١٧٩)، والحُجّة ١/٣٣٧، والإبانة ١/٢١٢، ودقائق التصريف ١١٧، [وفيه ثلاثة أسقاب، تحريف] وتذكرة النُّحاة ٥٢٥، والارتشاف ٤/٢٠٣٦، وأمالي ابن الشجري ١/٣٩٦، والخزانة ٥/١٥، ٦/١٨٤.

(٧) سلف تخريجه ص ٣.

(٨) شعره ٥٧، ونوادر أبي زيد (الشرتوني ١٧، د. عبد القادر ١٧٨)، وإصلاح المنطق ٢٩٢، وتهذيبه ٢/١٢٤، وترتيبه ٢/٦٦٨، وشرح أبياته، والمعاني الكبير ٢/٨٠٤، والمقاييس ٥/١٦٨، والصاحبي ٥٩، والإبانة ٤/١١٧، ومعجم ما استعجم ٤/١٢٧٩، ومعجم البلدان ٥/٢٢٥ والحُجّة ١/٤٣٤، ودقائق التصريف ١١٨، كذبْتُ عليكم، أي عليكم بي، والقُردان جمع قُراد دُويبة تلزق بالبعير، وموظب موضع.

قال أبو عليّ[١]: إنّ معنى كذبْتُ عليكم: لستُ لكم، وإذا لم أَكُنْ لكم ولم أُعِنْكُم كُنتُ مُنابِذاً لكم ومنتفيةً نُصرتي عنكم، ففي ذلك إغْراءٌ منه لهم به.

٦ ــ قال أبو دُواد الإياديُّ[٢]:

قُلْتُ لمَّا فَصَلا مِنْ قُنَّةٍ كَذَبَ العَيْرُ وإنْ كانَ بَرَحْ

قال أبو عليّ[٣]: لمّا فَصَلَ الفرسُ والحمارُ أَخَذَ الحمارُ على يمين الفارس، وذاك أنه يصعب الطعنُ من ناحية يمين الفارس، فقال: كَذَبَ العَيْرُ فإنّه يُطعنُ وإنْ برح، فجَعَلَ انتفاءَ الطَّعْنِ عنه كذباً منه.

وقال الرّياشيّ[٤]: أراد أنّ العَيْرَ جرى لنفسِه بارحاً كأنّه تيمَّنَ بالبروح ورجا السلام، وكَذَبَا فيما قدَّر؛ لأنّي سأصيدُه.

وقال أبو حَيَّان[٥]: أيْ عليك بالعَيْرِ، وإنْ كان قد أخذ من يسارِك إلى يمينك، أيْ عليك به، وإنْ كان قد فعل هذا؛ لأنَّ الطعن على اليمين باليسار شديد.

٧ ــ قال الأسود بن يعفر[٦]:

كَذَبْتُ عليكَ لا تَزَالُ تَقُوفُني كما قَافَ آثارَ الوَسِيْقَةِ قَائِفُ

قال ابن السِّيرافي[٧]: عليك بي فاتّبِعْني كما تُتَّبَعُ آثارُ الطّريدة.

٨ ــ قال الشّاعر[٨]:

---

(١) في الحُجّة ٣٣٤/١.

(٢) شعره ٣٠١، والمعاني الكبير ٢٧٣/١، ١١٨١/٣، والحُجَّة ٣٣٤/١، والمقاييس ١٦٨/٥، وتذكرة النُّحاة ٥٢٥، واللِّسان [ك ذ ب]، والخزانة ١٩٥/٦ نقلاً عن رسالة في معاني الكذب لابن الأنباري.

(٣) الحُجَّة ٣٣٤/١.

(٤) المعاني الكبير ٢٧٣/١.

(٥) في الموضع السّالف من تذكرته.

(٦) ديوانه ٥٥٤، ونوادر أبي مِسْحَل ١١١، وإصلاح المنطق ٣٢٤، وتهذيبه ١٢٤/٢، وترتيبه ٦٦٧/٢، وشرح أبياته ٥٠٥، والإبانة ١١٦/٤، ودقائق التصريف ١١٨، واللِّسان [كذب، قوف ــ وسق]. قال ابن السِّيرافي: يهجو بذلك تَوْلباً أَحَدَ بني معاوية بن مالك. والوسيقة: الطّريدة، وقافَه يَقُوفُه، إذا اتَّبَعَه وأغْراهُ بنفسِه. يقول: اتّبِعْني كمَا تُتَّبَعُ الطَّريدةُ إذا أُخِذتْ؛ فإنَّك لا تضيرُني بذلك اهـ.

(٧) شرح أبيات إصلاح المنطق ٥٠٥.

(٨) متدافَع النِّسبة بين عنترة، وخُزَز بن لَوْذان، عزاه للأوّل أبو عبيدة وأبو عليّ، وحكى البغداديّ في الخزانة ١٩٠/٦ عن الصاغاني أن البيت موجود في ديوان عنترة، وخُزَز، وأنشدَه لخُزَز الأصمعيّ. وهو في ديوان عنترة ٢٧٣، والكتاب ٢١٣/٤، ومعاني القرآن للأخفش ٨١/١، ونوادر أبي مِسْحَل ١١٣، والبيان والتبيين ١٥٦/٣، والحيوان ٣٦٣/٤، والحُجّة ٣٣٥/١، والمقاييس ٢٢١/٤، والصاحبي ٥٩، والأزمنة والأمكنة ٣٠٨/٢، والإبانة ١١٧/٤، والمخصَّص ٨٦/٣، وأمالي ابن الشّجريّ ٣٩٧/١، ودقائق التّصريف ١١٨، والنكت للأعلم ١١٢٤/٢، وشرح الكافية ٨٧/٣، وتذكرة النّحاة ٥٢٥،

كَذَبَ العَتِيْقُ وماءُ شَنٍّ بَارِدٌ   إنْ كُنْتِ سَائِلَتي غَبُوقاً فاذْهَبِي

٩ ــ قولُهم[١]: كَذَبَ، عليكَ البزْرَ والنَّوى.

حكى أبو مِسْحَل عن أبي عبيدة بعد ذِكْرِهِ بعضَ ما تقدَّم مِنَ الشّواهد: «هكذا سمعتُها من العرب، يرفعون بها في مَعْنى الإغراء... ما خلا أعرابيّاً من غَنِيّ، وكان فصيحاً، فإنّه نَصَبَ؛ وذلك أنّه دخَلَ منزلي، فرأى شُويهةً مضرورةً، فقال: ما بالُ هذا على ما أرَى؟ فقُلْتُ: إنّا لَنَعْلِفُها. قال: كَذَبَ عليك البزْرَ والنّوَى. فأتيْتُ به يُونُسَ بْنَ حبيب، فكَتَبَها عنه، وكَتَبَ بعد ذلك منه عِلْماً كثيراً، وقال: هذا القياسُ».

ورُويت هذه العبارةُ برفع البرز[٢]؛ قال ابن دُريد[٣]: قال يُونُس: مَرَّ أعْرابيّ برجلٍ يَعْلِفُ شاةً، فقال: كَذَبَ عليك البِزْرُ والنَّوَى.

هذه أشهرُ الشّواهدِ الدّائرةِ في كتب اللُّغة والعربيّة، وعليها كلامٌ للنُّحاة كثير، فيه يظهر معنى التركيب وتوجيهُه وَفْقَ عِيار العربية.

اللُّغات فيه:

قال أبو عليّ[٤]: حكى محمد بن السّريّ عن بَعضِ أهلِ اللغة في: كَذَبَ العتيقُ، أنّ مضر تنصبُ به، وأنَّ اليمنَ ترفعُ به.

قال الأعلم[٥]: كذب العتيق، كلمة تُستعمل في الإغراء، ويُرفع ما بعدَها ويُنْصَبُ. وحكى البغداديّ عنه[٦]: بعض العرب ينصب، وهم مُضَر، والرَّفْعُ لليمن.

قال ابن الأنباري[٧]: والمُغْرى مرفوع بكذب، ولا يجوزُ نصبُه على الصحة؛ لأنّ كذب فِعْلٌ لا بُدَّ له من فاعل، وخَبَرٌ لا بُدَّ له من مُحَدَّثٍ عنه. والفِعْلُ والفاعلُ كلاهما تأويلُهما الإغراء. ومَنْ زعم

وارتشاف الضَّرَب ٢٠٣٧/٤، واللسان [كذب ــ نعم ــ عتق]. قال ابن الشّجريّ ٣٩٨/١: كَذَبَ العتيقُ، أي عليك به، وهو التمر، والشّنّ، القِرْبَةُ الخَلَق، والماء يكون فيها أبردَ منه في القِرْبة الجديدة، يقول: عليك بالتمر فكُلِيْه، والماءِ البارد فاشربيه، ودَعيني أوثرُ فرسي باللّبن اهـ.

(١) العبارة في نوادر أبي زيد (الشرتوني ١٨، وعبد القادر ١٧٩)، وأبي مِسْحَل ١١٤، ١١٥، وجمهرة اللُّغة ٣٠٥/١، والحُجَّة ٣٣٣/١، والإبانة ٢١٢/١، [وفيه: البرد، تحريف]، والمخصَّص ٨٥/٣، وشرح الكافية ٨٨/٣، والارتشاف ٢٠٣٦/٤، والخزانة ١٨٨/٦.

(٢) وقع بالرفع في كلتا مطبوعتي نوادر أبي زيد.

(٣) جمهرة اللغة ٣٠٥/١.

(٤) في الحُجَّة له ٣٣٥/١.

(٥) في النُّكت له ١١٢٤/٢.

(٦) في الخزانة ١٨٦/٦.

(٧) فيما حكاه عنه البغداديّ في الخزانة ١٨٤/٦ ــ ١٨٥.

أنَّ الحج والعمرة والجهاد في حديث عُمر حكْمُهن النَّصْبُ = لم يُصِبْ؛ إذْ قَضَى بالخلوّ عن الفاعل. وقد حكى أبو عُبيد عن أبي عُبيدة عن أعرابيّ أنّه نظَرَ إلى ناقةٍ نِضْوٍ لرجلٍ، فقال: كذب البزرَ والنَّوى. قال أبو عُبيد: لم يُسمع النّصب مع كذب في الإغراء إلا في هذا الحرف. قال أبو بكر: وهذا شاذٌّ من القولِ، خارجٌ في النَّحوِ عن منهاج القياس، ملحقٌ بالشّواذِّ التي لا يُعَوّلُ عليها ولا يُؤخَذُ بها... وقوله: كذب العتيق... العتيق مرفوع لا غير اهـ.

وهذا من ابن الأنباري تحكُّم منه؛ إذ فيه رَدٌّ للرواية، ونصّ العلماء على أنّ النصب لغة مضر.

وأمّا ما احتجّ به من أنَّ النّاصبَ قد قَضَى بخلوِّ الفِعْل مِنَ الفَاعِل = فليسَ يصحُّ؛ إذ النّاصِبُ يتّجه كلامُه على أنَّ عليك اسمُ فِعْلِ أمر، كأنّه قال: كَذَبَ الحَجُّ، عليكَ الحجَّ، فأَضْمَرَ في الأوّلِ لدلالةِ الثاني عليه[1].

وأمّا قوله: وهذا شاذٌّ من القولِ خارجٌ عن منهاج القياس، فإن كان عَنَى بالشذوذ أنه جاء على خِلاف الأكثر فهوة كما قال، فقد ذكروا أنَّ الرفع عليه أكثر ما جاء، ونصُّوا على أنّ كذب من قولهم: كَذَبَ عليك الأمْرُ ينبغي أن يكونَ الفاعلُ مسنداً إليه، وعليك معلَّقة به[2] = وإنْ كان عَنَ بالشُّذوذ مخالفة مقاييس العربيّة، وهو ما يُفهم من قوله: خارج في النّحو عن منهاج القياس، فليس بصحيح، بل مجيئه على الرفع هو خلاف القياس، إذ المُغْرى به في كلامهم حقُّه النَّصْبُ، وقد نصَّ أعيان العربية على ذلك، قال الأخفش[3]: يرفعون الحجّ بكذب، وإنما معناه عليكم الحجَّ نَصْبٌ بأمرهم. وقال ابن السّكّيت[4] وابن الأثير[5]: وكان وجهُه النَّصْبَ، ولكنّه جاءَ شاذّاً مرفوعاً. ووصفَ ووصفَ يُونُس[6] قولَ النّاصب بأنّه القياس. وحكى أبو حيّان[7] عن ابن طريف في «الأفْعال»: وكذب عليك كذا، أيْ عليك به، معناه الإغراء، إلا أن الشّيءَ الذي بعد «عليك» يأتي مرفوعاً. وقال

(١) أصلُ هذا التوجيه لابن السّرّاج حكاه عنه أبو عليّ في القصريّات: إنّه كلامان، كأنّه قال: كذب، يعني رجلاً ذمَّ إليه الحجّ، ثم هيّج المخاطَبَ على الحجّ، فقال: عليكَ الحجَّ اهـ عن الخزانة ١٨٩/٦.

(٢) انظر: الحُجَّة ٣٣٣/١.

(٣) في معاني القرآن له: ٨١/١، ٢٨٦.

(٤) انظر: إصلاح المنطق ٢٩٢.

(٥) انظر: النهاية ١٥٨/٤.

(٦) انظر: نوادر أبي مِسْحَل ١١٤، ١١٥.

(٧) فيما نقله البغداديّ في الخزانة ١٨٦/٦، ١٨٧ عن شرح التسهيل له، ولم يقع طُبع منه، وابن طريف هو أبو مروان عبد الملك بن طريف الأندلسي (ت نحو ٤٠٠ هـ)، ورأى أبو حيّان كتابه الأفعال في أجلّ ما صُنِّف من متون اللغة. انظر: البحر ٦/١.

العَوتبيّ الصُّحَاريّ[١]: وكان الأصلُ في هذا أنْ يكون نَصْباً، ولكنه جاء عنهم الرّفْعُ شاذّاً على غير قياس. وقال أبو البقاء العكبريّ[٢]: ومِنَ الشُّذوذ قولُهم: كذب عليك كذا، إذا أمرْتَه بشَيْءٍ وأغريْتَه به.

فتبيّن من أقْوال العلماءِ أنّ النّصبَ في هذا الأسلوبِ القياسُ، وأنَّ الرَّفعَ سَمَاعٌ جاءَ على خِلاف القياس، فإذا كان النّصْبُ قد سُمع أيضاً، وكان مُوافقاً لمقاييس العربيّة، لم يَجُزْ قولُ ابن الأنباري: ولا يجوز نَصْبُه على الصّحّة... ومَنْ زعم أنّ حُكْمَه النّصْب لم يُصِبْ، ذلك أنَّ النَّصْبَ سماع ولو قليلاً، وقياس صحيح.

وحُجّة الرَّفع أن سماعه فاشٍ كثيرٌ، وإذا جاءَ السّماعُ بشيءٍ خارج عن القياس، وَجَبَ اطّرحُ القياسِ والمصيرُ إلى ما أتَى به السّماعُ. قال أبو عليّ[٣]: «فالقياس أبداً يُترَكُ للسّماعِ، وإنّما يُلْجَأُ إليه إليه إذا عُدم في الشّيْءِ السمع. فأمّا أنْ يُتْرَكَ السماع للقياسِ فخطأٌ فاحشٌ، وعدولٌ عن الصَّوابِ بَيِّنٌ؛ ألا ترى أنّه يجوز في القياسِ أشياء كثيرة، نحو الجرّ في لدن غُدوة، والضمّ في لعَمْرُك في القسم، واستعمال المضاي في يذر، وإيقاع أسماء الفاعلين أخْباراً لـ«كاد»، ثم لا يجيءُ السماع به، فيُرفض ولا يُؤخذ، ويطّرح ولا يُستعمل، ويكون المستعمل لذلك آخذاً بشيءٍ رَفَضَه أهلُ العربيّة، كما رَفَضُوا استعمال سائر اللغات التي ليست بلغةٍ لهم» اهـ.

فالمُغْرَى به في هذا الأسلوب مرفوع بكذب، عليه أكثر الشواهد، وجاء النصب في بعض منها ونُصَّ عليه، ورُويت بعض الشواهد بالرفع والنصب كقوله:

كَذَبَ العتيقُ وماءُ شنٍّ باردٌ ....

قال ابن الأنباري[٤]: والعتيقُ مرفوعٌ لا غير.

وقال الرضي[٥]: إذ رُوي بنصب العتيق.

وقال أبو حيّان[٦]: وقد روي بيت عنترة: كذب العتيق بالرفع والنصب.

وهذا هو المأثورُ في رواية هذا الأسلوب وضَبْطِه، فما وجهُه وإعرابه في موازين العربية، وما أقوالُ النحاة فيه؟ هذا ما سيجيبُ عنه.

---

(١) في الإبانة له ٢١٢/١.

(٢) في ترتيب إصلاح المنطق ٦٦٧/٢.

(٣) في الحلبيّات ٢٢٦.

(٤) فيما حكى البغداديّ عنه في الخزانة ١٨٥/٦.

(٥) في شرح الكافية له ٨٧/٣.

(٦) في الارتشاف ٢٠٣٦/٤.

تَوْجيهُ الأسلوب وإعرابه

بان لنا مِمّا سلف في البحث أن هذا الأسلوب نُعِتَ بأنّه شَاذٌّ جاءَ على غير قياس، وأنّ المُغْزَى به يروى بالرفعِ والنّصْبِ. ولمّا كان هذا حظّه من الشذوذ واختلاف الرواية كان لا بُدّ أن تختلفَ فيه أقوال النّحاة وتتباين، بل إن ابن فارس وقف أمام هذا الأسلوب حائراً واصفاً مَنْ يعلمه بأنه هلك فيمن هلك، قال[1]: «وأما قولُ العرب: كَذَبَ عليك كذا، بمعنى الإغراء... فكذا جاءَ عن العرب، ويُنشدون في ذلك شعراً كثيراً، منه... وما أحسَبُ مُلخَّصَ هذا وأظنّه إلا مِنَ الكلام الذي دَرَجَ ودَرَجَ أهْلُه ومَنْ كان يعلمُه» اهـ.

فهذه كلمةٌ مُشْكِلةٌ قد اضطربتْ فيها الأقاويلُ، وفيما يأتي عرضٌ لآراء مَنْ وقفتُ عليهم مِن أعيان العربيّة في توجيه هذا الأسلوب.

١ ـ قولُ أبي زَيْد الأنصاريْ (ت ٢١٥ هـ)

قال أبو زيد عقب إنشاده: كذبت عليكم أوعدوني وعلّلُوا «[2] وتجيءُ كذب زائدةً في الحديثِ والشِّعر».

وقد ردَّ أبو عليّ قول أبي زيد هذا دون أنْ يسمّيه، قال[3]: «قال أبو زيد[4]: قد كعّ الرجلُ عن الأمر فهو يكِعُّ، إذا أرادَ أمراً ثمّ كفَّ عنه مكذِّباً عندَ قتالٍ أو غيره». وقال: «وتقول: احرنجم الرجلُ فهو مُحرنجِمٌ، وهو الذي يريد الأمرَ ثمّ يكذِّبُ فيرجعُ»، ثم قال معقِّباً على هذا الاستعمال اللغوي من أبي زيد: «فقد استعمل أبو زيد هذه اللفظة كما ترى في الموضع الذي ينتفي فيه ما كان أريد فلم يُوقَع.. فهذا هو الأصلُ في هذه الكلمة، وليس كما ذكر بعضُ رواة اللُّغة أنّ كذب يجيءُ زيادةً في الحديث» اهـ

قلت: لعلّ مراد أبي زيد في قوله: كذب تجيءُ زائدة في الحديث = تفسير معنى العبارة وشرحها، فقد قال عقب إنشاده: كذبت عليكم «معنى كذبتُ عليكم، أي عليكم بي»، فكأنه أراد بقوله زائدة أنّ معنى الإغراء يتّضح بعد حذفها، وليس يريدُ بها ما يُرادُ من الحرف الزائد صناعياً، ولا أنها في حكم المستغنى عنه في الجملة، ولا أنها لا ترد بمعنى نفي ما كان أريد فلم يقع كما فهمه أبو علي؛ إذ لا يصح أن يخفى على أبي زيد ــ وهو الراوية الثقة ــ مثل هذا المعنى. ويؤيد هذا ما ذكره أبو زيد عقب هذه العبارة، من حديث عمر: كذب عليكم الحج، ثم قال[5]: فرفع الحج بكذب، والمعن

(١) في المقاييس ١٦٨/٥، وذكر نحوه في الصّاحبي ٥٨، ٥٩.

(٢) في نوادره (الشرتوني ١٨، د. عبد القادر ١٧٨).

(٣) في الحُجَّة ٣٣٤/١، ٣٣٥.

(٤) في نوادره (الشرتوني ٢٣٠، د. عبد القادر ٥٦٤).

(٥) النوادر (الشرتوني ١٨، د. عبد القادر ١٧٨).

عليكم الحج، أي حجوا هـ فهذا نص قاطع على إسناد المغرى به إلى كذب، وأنه لا يمكن حذفه ولا أنه في حكم المستغنى عنه.

ومثل هذا من أبي زيد قول ابن عباس فيما روي[1] عنه في قوله تعالى **{وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنتَ عَلَيْهَا إِلاَّ لِنَعْلَمَ مَن يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّن يَنقَلِبُ عَلَى عَقِبَيْهِ** [البقرة١٤٣] «القبلة في الكعبة، و**{كنت}** بمعنى أنت، كقوله تعالى **{كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ آل عمران}** [سورة آل عمران: ١١٠] بمعنى أنتم خير» فهذا من ابن عباس تفسير معنى لا تفسير إعراب، لأنه يؤول إلى زيادة كان الرافعة للاسم الناصبة للخبر، وهذا لم يذهب إليه أحد[2]. وكذلك قول أبي زيد في كذب تفسير معنى لا تفسير إعراب؛ أراد أن يوضح معنى الإغراء بعد تقدير طرح كذب من الجملة.

٢ ـ قول أبي زكريا الفراء (ت ٢٠٧هـ)

حكى ابن الأثير[3] عن الفراء أن معنى كذب عليكم، أي وجب عليكم.

وقال القاسم بن محمد بن سعيد المؤدب[4]: وإنما رفعت العرب هذه الأحرف ولم تنصبها بمعنى الإغراء؛ لأن معنى كَذَبَ وَجَبَ.

هذا توجيه للكلمة لا يقف على أصل الفعل، ولا يبين جهة استعماله في باب الإغراء. وهو من الفراء تفسير معنى لا تفسير إعراب، إذ حكم بأن معنى كذب وجب معولاً على مؤدى سياق الأسلوب، لا أن وَجَبَ معنى وضع أصلاً لكذب، فجعل لكذب معنى وَجَبَ ليصحَّ إسنادُ المغرى به إليها.

٣ ـ قول أبي الحسن الأخفش (ت ٢١٥هـ)

قال[5]: «تجيءُ أشياء في اللفظِ لا تكونُ في المعاني، منها: كذب عليكم الحجُّ، يرفعون الحجّ بكذب، وإنما معناه عليكم الحجَّ نصبٌ بأمرِهم».

يريد أبو الحسن أنْ يُخرِّجَ هذا الأسلوب على أنه من الأمرِ الذي يجيءُ على لفظ الخبر، أو مما جاء فيه لفظ الخبر بمعنى الإغراء.

وقد ورد الخبرُ والمرادُ به الأمر في مواضع غير قليلة من التنزيل، منه **{وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلاَدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ}** [البقرة٢٣٣]، أي لترضع الوالداتُ أولادهن، وقوله تعالى **{ولله على النّاسِ**

(١) انظر: المحرر الوجيز ٢١٩/١، والبحر المحيط ٤٢٣/١.
(٢) انظر: التذييل والتكميل ٢١٣/٤، والارتشاف ١١٨٥/٣.
(٣) في النهاية له ١٥٨/٤، وحكى مثله أبو حيان في الارتشاف ٢٠٣٦/٤.
(٤) في دقائق التصريف ١١٧.
(٥) في معاني القرآن له ٨١/١، ٢٨٦.

حجُّ البيتِ} [سورة آل عمران:٩٧]، أي حجوا أيها الناسُ البيت، ومن كلامهم[١]: أمكنك الصـيدُ، أي ارمِه، وقولهم[٢]: اتقى الله امرؤٌ وصنع خيراً، أي ليتق الله وليصنع خيراً، وقولهم[٣]: هذا الهلالُ، أي انظرْ إليه. ومجيءُ اللفظ على شيءٍ والمعنى على غيره بابٌ غير ضيقٍ من أبواب العربيّة.

ومنه[٤]: رحمه اللهُ، بمعنى اللهمّ ارحمْه، وحسبُ زيدٌ، بمعنى اكتف به.

وهذا الذي رآه الأخفش مذهبٌ متقبلٌ، أخذ به أبو علي[٥] في أحد أقواله، والقاسم بن محمّـد بـن سعيد المؤدب[٦]، وابن الشجري[٧]، والبغدادي[٨].

وعلى أن الأخفشَ التمسَ وجهاً للتركيب تقبلُه مقاييس العربيّة، لم يبين لنا استعمال الكـذب فـي معنى الإغراء. فهل سكوته عن تبيان وجه استعمال كذب في معنى الإغراء لأنَّه ظاهرٌ عنده وعنـد ناس عصره؟ أو لأنَّ من يعرف ذلك هلك فيمن هلك كما قال ابن فارس[٩]؟

٤ـ قول أبي بكر بن السرّاج (ت ٣١٦هـ)

حكى أبو عليّ[١٠] في «القصريّات» عن ابن السراج في قول من نَصَبَ الحجّ من كَـذَبَ علـيكم الحجّ: «كذب عليك الحَجَّ: إنَّه كلامان؛ كأنه قال: كذب، يعني رجلاً ذمَّ الحجَّ، ثم هَيَّجَ المخاطب على الحَجِّ، فقال: عليك الحَجَّ»١هـ.

وهذا من ابن السرّاج تفسير صناعي قلقٌ، فيه تفكيكٌ لأوصال التركيب، فلا قرينة تدل على هـذا الرجل الذي ذمَّ الحجّ، ولا يسوغ الحذفُ عندهم إلا إذا كان السياق يشي به ويدلُّ عليه. ولو أضـمر في كذب ضمير الحجّ، لدلالة الحجّ الثاني عليه لكان أجود وأقيس. وظاهرٌ من قولِ ابن السرّاج أنـه يريدُ عليكَ اسمُ فِعْل أمر. وفي هذا التوجيه تدلّ كذب على انتفاء وقوع الحجّ، ثم يأتي عليـك اسـم الفعل آمراً بوقوع ما انتفى. وهذا ممّا يُوْهِنُ معنى الإغراء ويقلبه إلى الأمْر الخالص.

٥ ـ قول أبي بكر بن الأنباري (ت٣٢٨هـ)

---

(١) انظر: الحُجَّة ٢ /٢٤٨، وأمالي ابن الشجري ٣٩٣/١.
(٢) انظر: الكتاب ١٠٠/٣، ٥٠٤، والأصول ١٦٣/٢، وابن الشجري ٣٩٣/١، والبحر ٨ /١١٥
(٣) انظر: الحُجَّة ٢٤٨/٢.
(٤) انظر: الخزانة ١٨٦/٦.
(٥) في الحُجَّة ٣٣٥/١.
(٦) في دقائق التصريف ١١٧
(٧) في أماليه ٣٩٦/١.
(٨) في الخزانة ١٨٦/٦.
(٩) في المقاييس ١٦٨/٥.
(١٠) في الخزانة ١٨٩/٦.

قال[١]: «كَذَبَ عليك العَسلُ، يريدون كُل العسلَ، وتلخيصهُ: أخطأ تاركُ العَسَلِ، فناب المضاف إليه عن المضاف.. والمُغْرى به مرفوع بكذب، ولا يجوز نصبُه على الصّحة؛ لأنَّ كذب فعل لا بدَّ له من فاعل، وخبرٌ لا بدَّ له مِنْ محدَّثٍ عنه. والفعل والفاعل كلاهما تأويلُهما الإغراء. ومَنْ زعم أنّ حُكْمَه النَّصب لم يصبْ، إذ قضى بالخلو عن الفاعل».

سلفت[٢] مناقشة ابن الأنباري في قوله هذا، وأنَّ منعه النصبَ مع نصّ العلماءِ على أنَّه لغةُ مضر= تحكُّم منه بالرواية، وردٌّ للسّماع.

٦ ـ أقوال أبي عليّ الفارسيّ (ت٣٧٧هـ)

قال[٣]: «الفعل الذي هو كذب [من قولهم: كَذَبَ عليك الأمرُ] في هذا النّحو ينبغي أنْ يكونَ الفاعلُ الفاعلُ مسنداً إليه، وعليك معلّقة به».

وقال في قول عنترة: كذب العتيق[٤] «فإن شئت قلتَ فيه: إنَّ المعنى في كذب أنه لا وجودَ للعتيق للعتيق الذي هو التمر فاطلبيه، وإذا لم تجدي التمر فكيف تجدين الغبوق؟= وإنْ شئت قلت: إنَّ الكلمةَ لمّا كَثُرَ استعمالها في الإغراءِ بالشيء والبعثِ على طَلَبه وإيجاده، صار كأنه قال بقوله لها: عليك العتيق، أي الزميه، ولا يريد بها نَفْيَه، ولكنْ إضرابها عمَّا عداه، فيكون العتيق في المعنى مفعولاً به، وإنْ كان لَفْظُه مرفوعاً مثل سلامٌ عليك، ونحوه مما يُرادُ به الدُّعاء، واللَّفْظُ على الرّفْع».

وقال في القصريّات[٥]: «وعندي قولٌ هو القولُ، وهو أنَّها كلمةٌ جَرَتْ مَجْرَى المثل في كلامهم، ولذلك لم تُصَرَّفْ، ولزمتْ طريقة واحدةً في كونها فِعلاً ماضياً معلَّقاً بالمخاطَب ليس إلاّ، وهي في معنى الأمر، كقولهم في الدّعاء: رحمك الله.. والمرادُ بالكذب الترغيبُ والبعثُ، من قول العرب: كذبته نفسه؛ إذْ مَنَّتْه الأماني وخيَّلت إليه من الآمالِ ما لا يكاد يكون، وذلك ما يرغِّبُ الرجلَ في الأمور ويبعثُهُ على التعرُّضِ لها» اهـ.

وقال[٦]: «وأمَّا كذب عليك الحَجُّ فله وجهان:

أحدهما أن يضمنَ معنى فِعْل يتعدّى بحرف الاستعلاء.

---

(١) في الخزانة ١٨٥/٦،١٨٤.

(٢) سلف ص ١٢،١١.

(٣) في الحُجَّة ٣٣٣/١، وما بين معقوفتين زيادة عن المخصَّص ٨٥/٣.

(٤) في الحُجَّة ٣٣٥/١، وسلف البيت مخرَّجاً ص٩.

(٥) عن الخزانة ١٨٩/٦.

(٦) عن الخزانة ١٩٠/٦.

أو يكون على كلامَيْنِ كأنَّه قال: كَذَبَ الحَجُّ، عليكَ الحَجَّ، أيْ ليرغِّبك الحجُّ، وهو واجبٌ عليك، فأضمر في الأوّل لدلالة الثاني عليه. ومَنْ نَصَبَ الحجّ فقد جعل عليك اسم فِعْلٍ، وفي كذب ضمير الحجّ»اهـ

وقال[١]: «وأمَّا ما رُوِيَ مِنْ قَوْلِ مَنْ نَظَرَ إلى بعير نضْوٍ، فقال لصاحبه: كَذَبَ، عليك البِزْرَ والنَّوى بنصب البزر = فإنَّ عليك فيه لا يتعلّق بكذب، ولكنّه يكون اسم الفعل، وفيه ضمير المخاطب. فأمَّا كَذَبَ السِّمَنُ، أي انتفى مِنْ بعيرك فأوجِدْه بالبِزْرِ والنَّوَى، وهما مفعولا عليك، وأَضْمَرَ السِّمَنَ لدلالة الحال عليه مِنْ مشاهدةِ عَدَمِهِ»اهـ

هذا ما تفرَّق من كلام أبي عليّ في توجيه أشهر شواهد هذا الأسلوب يقدِّم لنا رأياً محكماً متماسكاً في إعراب الأسلوب وبيانِ معناه وتعليلِ وقوعِ الكذب فيه، وقد أفاد أبو عليّ في توجيه الشواهد من علْم أسلافه، فقوله «أنْ يضمَّن معنى فعل يتعدَّى بحرف الاستعلاء» يعتمد فيه على ما أُثِرَ عن الفراء[٢] من تضمينه معنى وَجَبَ، وقوله «وهي في معنى الأمر» يعتمد فيه على قول الأخفش[٣]، وقوله «أو يكون على كلامين» يعتمد فيه على قول ابن السرّاج، وإنْ كان أبو عليّ قد تلطَّف وتأتي لإضمار الحجّ في كذب لدلالة الثاني عليه، على حين أضمر ابن السرّاج رجلاً ذمّ إليكَ الحجّ، وتقدير أبي عليّ أدخلُ في مقاييس العربيّة وأوْفَقُ لها.

وألمعُ ما في كلام أبي عليّ بيانُ جهة استعمال كذب في معنى الإغراء؛ إذ تهدَّى إلى أنّ كذب في هذا الأسلوب من قولهم: كذبْته نفسُه إذا مَنَّتْه الأَمانيّ، وزيَّنَتْ له منَ الآمال العراضِ ما لا يكاد يقع، وهذا مِمّا يرغِّبُ المرءَ في وُلوجِ الأشياءِ ويستحثُّه على إتْيانِها، ولهذا ما سمَّت العربُ النفس الكذوب!

ويظهرُ في تقدير أبي عليّ كَلَفُه بالمعنى وحِرْصُه عليه، ففي توجيه بيت عنترة ذهب إلى أنّ كذب تحتملُ أن تكونَ بمعنى انتفى الغبوق، فأَوْجِدِيْه، أو لا يريد نَفْيَه، وإنَّما يريد عليكِ العتيق، أي الزميه، وفي كلا التقديرين لا يفوتُ معنى الإغراء، وإن كان التقديرُ الثاني أَلْيَطَ بالمعنى وأعرف.

وفي توجيهِ قول مَنْ نَصَبَ البزر والنَّوى مِنْ: كَذَبَ، عليك البزرَ والنَّوَى، تظهرُ براعة أبي عليّ في حُسْنِ التأتّي لهذه الرواية؛ فقد أضمر السِّمَن فاعلاً للكذب، دلّ عليه الحال مِنْ مشاهدة عَدَمِه، وجمع في تقديره ما ظهر في: كَذَبَ القراطِفُ، أيْ انتفى، وما قُدِّر: أيْ أوجدوها بالغارة، فقال: انتفى السِّمَنُ، فأوجِدْه البزر والنَّوَى.

٧ ـ قول الرضيّ الأستراباذي (ت٦٨٦هـ)

---

(١) في الحُجَّة ٣٣٣/١.

(٢) انظر: النهاية ١٥٨/٤، والارتشاف ٢٠٣٦/٤.

(٣) انظر: معاني القرآن له ٨١/١، ٢٨٦.

قال[١]: «وقد صار الفعلُ اسم فِعْلٍ، كما في قول عنترة: كذب العتيقَ إذ رُوي بنَصْبِ العتيق، وكذا في قول مَنْ نَظَرَ إلي بعيرٍ نِضْوٍ، فقال لصاحبه: كَذَبَ عليك البزرَ والنَّوَى، بنَصْب البزر. ووجْهُ ذلك أنّ الكذب عندَهم في غاية الاستهجان ومِمَّا يُغْرَى بصاحبه وبأَخْذِه المكذوبَ عليه، فصار معنى كذب فلان الإِغْراءَ به، أيْ الزمْه وخُذْه، فإنَّه كاذب، فإذا قرن بعليك صار أبلغَ في الإغراء، كأنَّك قلت: افترى عليك فخُذْه... فكما جاز أنْ يصيرَ نحو عليك وإليك بمعنى الأمر، فينصب به جاز أنْ يصير كذب، وكذب عليك بمعنى الأمر فينصب به كما ينصب بالزمْ» اهـ.

ثم ذكر قول أبي عليّ في توجيه: كذب عليك البزر والنَّوَى، وقال معقِّباً عليه: «ولا يتأَتَّى له هذا في قول عنترة: كذب العتيقَ على رواية النصب، وما ذكرناه أقرب» اهـ

فأمَّا تعليل وقوع الكذب في باب الإِغْراء ووجهه فمعتمدٌ فيه على كلام أبي عليّ الذي حكيناه عنه في القصريات وزاده الرضي بياناً وبسطاً. وأمّا جَعْلُه كذب مع المنصوب دون المرفوع اسمَ فِعْلٍ فتحكُّمٌ منه ليس له وَجْهٌ. وأمّا ما أوردَه على أبي عليّ من جعله عليك اسم فعل في قول مَنْ نصب البزر، وأنّ هذا لا يتأَتَّى له في قول مَنْ نصب العتيق= فواردٌ عليه أيضاً في قول مَنْ رفع العتيق، وهم الأكثر، فكيف يكون كذب اسم فعل عنده بمعنى الزمْ، وما بعده مرفوع به، ولِمَ سكت عن توجيه كونه اسمَ فعلٍ مع ارتفاع المغرى به، وهي لغة اليمن كما حكاه هو عن ابن السّرَاج، وكيف يُفَسَّر إسناد كذب إلى ضمير المغرى به في «ثلاثة أسفار كذبْنَ عليكم». على أن أحد تقديري أبي عليّ في توجيه بيت عنترة: عليكِ العتيقَ، أيْ الزميه.. فكيف يكون العتيق في المعنى مفعولاً به، وإنْ كان لَفْظُه مرفوعاً = يمكن أنْ يُسْتَأْنَسَ به لتوجيه رواية النَّصْب في العتيق، فيكون النَّصْب من باب سراية المعنى إلى اللفظ؛ فإنَّ المُغْرَى به لمَّا كان مفعولاً في المعنى اتّصلت به علامةُ النَّصْب ليطابقَ اللفظ المعنى. وهذا من أَلْطَفِ ما تهدَّى إليه البغداديّ[٢] وأدقِّه، لله درُّه!

وليس يظهر ما أراد بقوله: فيصير كذب، وكذب عليك بمعنى الأمر، فنيصب به كما ينصبُ بالزمْ، ولِمَ لا تكون عليك من كذب عليك وحدَها هي اسم الفعل بمعنى الزم، وقد جاءت في كلامهم على هذا الوجه؟ ولِمَ إذا اقترنت عليك بكذب صارت أبلغ في الإغراء، وقد جاءت الشواهد على الحالتين مقترنة بها ومجرَّدة منها، ورأينا جميع مَنْ تقدَّم يرى فيهما الإغراء دون زيادة واحدة على الأخرى؟ بل سياق قول معقِّر ابن حمار البارقيّ: كَذَبَ القراطفُ والقروفُ = يدلُّ على الوصيّة والتحريض والحثّ على إيجاد القراطف والقروف بالغارة، وجاء البيت مجرَّداً من عليكم. وظاهر فيه قوّةُ الإغْراء أوَ ليس البيتُ حثّاً على الغارةِ وإغراءً بها؟ ولا يكونُ التحريضُ على القتال وحَمْلُ النفس على المكاره إلا بترغيبٍ وإغراءٍ شديدَيْن.

---

(١) في شرح الكافية له ٨٧/٣ ــ ٨٨.

(٢) في الخزانة ١٨٦/٦.

أَوْ لِمَ لا نقدّر عليك فيما لم تردْ فيه هذه الكلمةُ، وقد نصُّوا على أنَّ كَـذَبَ فِعْـلٌ مـاضٍ معلَّـقٌ بالمخاطَبِ ليس إلاّ، ويقوِّيه أنَّ مَنْ فسَّر بيت عنترةَ كان يُظهرُ في تفسيره كلمة «عليك». فإذا كانـت عليك في حكْم المقدَّر لم يكن هناك أسلوب تخلو منه عليك، وآخر تكون فيه، إن جاءَت، أشدَّ إغـراءً وأكثر كما ذهب إليه الرضي.

٨ ـ قول أبي حيَّان الأندلسيّ (ت٧٤٥هـ)

حكى البغداديُّ[١] عن أبي حيَّان في «شرح التسهيل» «وإذا نصبْنا بقي كذب بلا فاعل على ظاهر اللَّفْظِ. والذي تقتضيه القواعدُ أَنْ يكونَ هذا من باب الإعْمال، فكذب يطلب الاسم على أنّـه فاعـل، وعليك يطلبه على أنه مفعول. فإذا رفعنا الاسم بكذب كان مفعول عليـك محـذوفاً لفهْـم المعنـى، التقدير: كذب عليكه الحجُّ. وإنما حذْف المفعول؛ لأنَّه مكانُ اختصار، ومحرَّفٌ عن أصْـل وَضْـعِه، فجرَى ذلك مَجْرَى الأمثال في كونها يُلتزمُ فيها حالةٌ واحدة [لا] يُتصرفُ فيها. وإذا نصبْنا الاسم كان الفاعلُ مضمراً في كذب يفسِّرُه ما بعدَه» اهـ

وحكى البغداديّ عنه أيضاً في «تذكرة النُّحاة»[٢]: «الذي يدلُّ على رفْع الأسماء بعد كـذب أنّـه يتّصلُ بها الضمير كما جاء في كلام عمر: ثلاثة أسفار كذبْنَ عليكم، وقول الشاعر: كذبْتُ علـيكم.. معناه عليكم بي، فرفع التاء، وهي مُغرى بها، واتصلتْ بالفعل؛ لأنَّه لو تأخر الفاعل لكان منفصـلاً، وليس هذا من مواضع انفصال الضمير» اهـ.

خرَّجَ أبو حيَّان رواية النّصب على أنّ الأسلوب من باب التنازع، فيُعمل أحدُهما ويُقدّر في الآخر ضمير المذكور، وهو تخريج أبي عليّ فارس الصَّنْعة. واستدلالُه على ارتفاع المُغْرَى بـه باتصـال ضميره بكذب استدلالٌ واردٌ.

٩ ـ قول البغداديِّ (ت ١٠٩٣هـ)

قال[٣]: «ووجهُه مع الرفع أنَّه من قبيل ما جاء لفظ الخبر فيه بمعنى الإغراء.. نحو رحمـه الله، بمعنى اللهم ارحمه، وحسبُك زيد، بمعنى اكتفِ به. ووجهُه مع النَّصْب من باب سِراية المعنى إلـى اللفظِ، فإنَّ المغرى به لمَّا كان مفعولاً في المعنى اتَّصلت به علامةُ النَّصْب ليطابق اللَّفْظ المَعْنى».

وجه الرفع عندَه أَصلُه للأخفش كما سلف تحقيقه، وعنه أَخَذَ الآخذون. وأمَّا توجيه النَّصْـب فلـم أقف عليه عندَ غيره، وهو توجيهٌ بديعٌ دقيقٌ. وفي نصب العتيقَ من كَذَبَ العتيق تعـارضُ المعنـى وصنعة الإعراب، أمسك البغدادي بعروة المعنى واحتال لتصحيح الإعراب، وفي هذا التوجيه دلالـة

(١) في الخزانة ١٨٦/٦، ١٨٧، وانظر: الارتشاف٢٠٣٦/٤.

(٢) لم تقعْ هذه الحكاية في مطبوعتها المخرومة المدشوتة المضطربة.

(٣) في الخزانة ١٨٦/٦.

على عناية العرب بمعانيها أكثر من عنايتها بألفاظها، «فالمعنى ــ كما يقول ابن جنِّي[1] ــ عندهم هو المكرَّم المخدوم، واللفظ هو المُبْتَذَلُ الخادم، ولذا اهتمُّوا بإصلاح اللَّفْظِ لتحصين المعنى وتشريفه».

وخلاصة القول في هذا الأسلوب أنه أسلوب من أساليب العربيّة في الإغراء وحثٍّ المخاطب وحَمْلِه على لزوم المُغْرَى به، قد جاء عليه غيرُ قليل من كلامهم. وقد انتهى البحث إلى النتائج الآتية:

١ ــ بيَّن البَحْثُ وجه استعمال كذب في باب الإغراء، وهو من قولهم: كذبْته نَفْسُه، وهو قول أبي عليّ، وعرض لأقوالٍ أخرى وناقشها.

٢ ــ بَيَّنَ البحث أنَّ هذا الأسلوب ممّا جاء به باب الإغراء، وهو من قولهم: كذبتْه نَفْسُه، وهو قول أبي عليّ، وعرض لأقوالٍ أخرى وناقشها.

٢ ــ بَيَّنَ البحث أنَّ هذا الأسلوب مّمّا جاء به الخبر يُراد به الأمر، وهو قول الأخفش، وعنه أخذ الخالفون.

٣ ــ جمع البحث أشهر الشواهد التي جاء عليها الأسلوب من كتب العربية، واللغة، وغريب الحديث، وحققها، وخرَّجَها من مظانِّها.

٤ ــ بَيَّنَ البحث اللغات التي جاء عليها الأسلوب، ورصد اختلاف أئمة اللغة فيه، وانتهى إلى أنه جاء على لغتين، والثانية تنصب المغرى به، وهي لغة مضر، وهي أقيس وإن كانت الرواية بها أقلّ. وحقّق البحث أيضاً روايات شواهد الأسلوب، ونبّه على تباين المصادر في رواية الشاهد الواحد وتدافعها.

٥ ــ عرض البحث لأراءِ طائفةٍ من أعيان العربيّة في توجيه هذا الأسلوب، فتبيّن أنَّ منها ما اقتصر على تفسير معنى كأبي زيد والفرّاء، ومنها ما نبّه على أنّ هذا الأسلوب ظاهره الخبر والمراد به الأمر، وهو قول الأخفش، ومنها ما أعرب شواهده، وبيَّن جهة استعمال كذب في باب الإغراء، ووجّه الروايات المختلفة للشاهد، وهذا صُنْع أبي عليّ الفارسيّ، وقوله أجلُّ الأقوال وأعلاها وأولاها بالقبول، وناقش البحث قول ابن السّرّاج وابن الأنباريّ والرضيّ وردّ بعض كلامهم، وألمع إلى قول أبي حيَّان واستدلاله، وقول البغداديّ في توجيه النّصب فيه، وهو توجيه دقيق جليل.

وانتهى البحث إلى جواز ارتفاع المُغرى به وإسناده إلى كَذَبَ، على هذا أكثر الكلام، وأمّا النّصب فإن جاء في الأسلوب «عليك» كانت اسم فعل والمُغْرَى به مفعول لها، ويُضمر في كذب ضمير المُغْرَى به، وإن جاء الأسلوب خِلْواً من عليك كان النصب من باب سراية المعنى إلى اللفظ؛

(١) في كتابه الجهير الخصائص ١/١٥٠.

لمّا كان المُغْرَى به مفعولاً به في المعنى، اتّصلت به علامةُ النَّصب، وأصلح اللَّفْظُ لتحصين المعنى وتشريفه.

المصادر والمراجع

ـ الإبانة لسلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، تحقيق د. عبد الكريم خليفة وأصحابه، وزارة التراث في سلطنة عُمان، ط١، ١٩٩٩م.

ـ أبو عليّ الفارسيّ، للدكتور عبد الفتاح شلبي، مكتبة نهضة مصر ١٩٥٧م.

ـ ارتشاف الضَّرَب من لسان العرب، لأبي حيَّان، تحقيق د. رجب عثمان محمّد، ومراجعة د. رمضان عبد التوّاب، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٩٨م.

ـ أساس البلاغة، للزّمخشري، بتحقيق عبد الرحيم محمود، دار المعرفة، بيروت.

ـ إصلاح المنطق، لابن السّكّيت، تحقيق أحمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف، ط٤.

ـ أمالي ابن الشجري، تحقيق د. محمود محمد الطناحي، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٩٢م.

ـ إنباه الرُّواة على أَنْباه النُّحاة، للقفطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الكتب المصرية، ١٩٥٠م.

ـ البحر المحيط، لأبي حيَّان الأندلسيّ، مطبعة السّعادة بمصر ١٣٢٨هـ.

ـ بغية الوعاة للسيوطي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية ـ بيروت.

ـ البيان والتبيين، للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط٧، ١٩٩٨م.

ـ التبصرة والتذكرة، للصيمري، تحقيق د. فتحي أحمد مصطفى عليّ الدّين، مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي بجامعة أمّ القرى، ط١، ١٩٨٢م.

ـ التبيان في إعراب القرآن، للعكبري، دار الفكر دمشق، ط١، ١٩٩٧م.

ـ تذكرة النُّحاة، لأبي حيَّان، تحقيق د. عفيف عبد الرحمن، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٦م.

ـ التكملة، لأبي عليّ الفارسيّ، تحقيق د. حسن شاذلي فرهود، جامعة الملك سعود، ١٩٨١م.

ـ تهذيب إصلاح المنطق لابن السّكّيت، تحقيق د. فوزي عبد العزيز لويس شيخو، بيروت، ١٨٩٥م.

ـ الجامع لأحكام القرآن، للقرطبي، بيروت، ١٩٥٢م.

ـ جمهرة اللُّغة، لابن دُريد، تحقيق د. رمزي منير بعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.

ـ الحُجَّة لأبي عليّ الفارسيّ، تحقيق بدر الدين قهوجي، وبشير جويجاتي، ومراجعة عبد العزيز رباح، وأحمد الدقّاق، دار المأمون للتراث، دمشق، ط١، ١٩٨٤م.

ـ حُجّة القراءات لأبي زرعة بن زنجلة، تحقيق سعيد الأفغاني، مؤسسة الرسالة، ط٢ ١٩٧٩م.

ـ الحلبيّات للفارسيّ، تحقيق د. حسن هنداوي، دار القلم، دمشق، ط١، ١٩٨٧م.

ـ الحيوان للجاحظ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة البابي الحلبي، ط٢، ١٩٥٦م.

ـ خزانة الأدب للبغدادي تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٨٩م.

ــ الخصائص لابن جنِّي، تحقيق محمد علي النجّار، دار الكتب المصرية، ١٩٥٢م.
ــ دقائق التصريف، للقاسم بن محمد المؤدب، تحقيق د. أحمد ناجي القيسي، ود. حاتم صالح الضامن، ود. حسين تورال، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، ١٩٨٧م.
ــ ديوان أبي النجَّم العجلي، تحقيق د. سجيع جميل الجبيلي، دار صادر، بيروت ط١، ١٩٩٨م.
ــ ديوان الأعشى الكبير، تحقيق رودلف جاير، طبع باسم (الصُّبْح المنير في شعر أبي بصير)، فيينا ١٩٢٧، وطبعة مكتبة الآداب بالقاهرة ١٩٥٠، شرح د. محمد محمد حسين.
ــ ديوان عنترة، تحقيق محمد سعيد مولوي، المكتب الإسلامي، دمشق ١٩٧٠م.
ــ السيرافي النحّويّ في ضوء شرحه لكتاب سيبويه، تحقيق د. عبد المنعم فائز، دار الفكر، دمشق، ١٩٨٣م.
ــ شرح أبيات إصلاح المنطق، لابن السيرافيّ، تحقيق ياسين محمد السواس، الدار المتحدة، دمشق، ط١، ١٩٩٢م.
ــ شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، طبعة مصورة.
ــ شرح الكافية، للرّضي، تحقيق يوسف حسن عمر، جامعة قاريونس، ١٩٧٨م.
ــ شرح المفصَّل، لابن يعيش، عالم الكتب، بيروت، طبعة مصورة.
ــ شعر أبي داود (ضمن دراسات في الأدب العربي)، تحقيق غوستاف فون غرنباوم، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٥٩م.
ــ الصّاحبي، لابن فارس، تحقيق السيّد أحمد صقر، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧٧م.
ــ الفائق للزّمخشريّ، تحقيق علي محمد البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٧١م.
ــ القرط على الكامل، وهو الطرر والحواشي على الكامل للمبرَّد، لأبي الوليد الوقشي وابن السيد البطليوسي، تحقيق ظهور أحمد أظهر، باكستان، ١٩٨٠م.
ــ الكامل للمبرِّد، تحقيق د. محمد أحمد الدّالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط٢، ١٩٩٣م.
ــ الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، دار القلم بمصر، ١٩٦٦م.
ــ كشف المشكلات وإيضاح المعضلات، لجامع العلوم الأصبهاني الباقولي، تحقيق د. محمد أحمد الدّالي، مطبوعات مجمع اللُّغة العربيّة بدمشق، ط١، ١٩٩٥م.
ــ لسان العرب، لابن منظور، دار صادر، بيروت.
ــ مجاز القرآن، لأبي عُبيدة، تحقيق د. محمد فؤاد سزكين، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ١٩٥٤م.
ــ المجتنى، لابن دريد، تحقيق د. محمد أحمد الدّالي، الجفّان والجابي للطباعة والنشر، ط١، ١٩٩٧م.
ــ مجمع البيان، للطبرسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ــ المحرَّر الوجيز، لابن عطيّة الأندلسيّ، تحقيق عبد السّلام محمَّد، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط١، ١٩٩٣م.
ــ المُخَصَّص، لابن سِيْده، دار الكتب العلمية، بيروت، طبعة مصوَّرة.
ــ المشوفُ المُعْلَم في ترتيب الإصلاح على حروف المعجم، لأبي البقاء العكبري، تحقيق ياسين محمد السواس، جامعة أمّ القُرى، ط١، ١٩٨٣م.
ــ معاني القرآن، للأخفش، تحقيق د. هدى محمود قُرَّاعة، مكتبة الخانجي بالقاهرة، ط١، ١٩٩٠م.
ــ معاني القرآن وإعرابه، للزّجّاج، تحقيق عبد الجليل شلبي، عالم الكتب، بيروت، ط١، ١٩٨٨م.
ــ المعاني الكبير، لابن قتيبة، صحّحه عبد الرحمن بن يحيى اليماني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٤م.
ــ معجم البلدان، لياقوت الحموي، دار صادر، بيروت.
ــ معجم ما استعجم، للبكري، تحقيق مصطفى السقّا، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤٥م.
ــ مقاييس اللغة، لابن فارس، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، طبعة مصورة.
ــ النُّكت في تفسير كتاب سيبويه، للأعلم، تحقيق زهير عبد المحسن سلطان، منشورات معهد المخطوطات العربية، الكويت، ط١، ١٩٨٧م.
ــ النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، تحقيق د. محمود محمد الطناحي، وطاهر أحمد الزاوي، المكتبة العلمية، بيروت، طبعة مصوّرة.
ــ نوادر أبي زيد، تحقيق سعيد الخوري الشرتوني، دار الكتاب العربي، بيروت، ط٢، ١٩٦٧م، وطبعة دار الشروق، بتحقيق د. محمد عبد القادر أحمد، بيروت، ١٩٨١م.
ــ نوادر أبي مِسْحَل الأعرابي، تحقيق د. عزّة حسن، مطبوعات مجمع اللُّغة العربيّة بدمشق، ط١، ١٩٦١م.

/ /

أضواء لغوية
على كتاب «قصص الأنبياء والمرسلين»
لفضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي

د. محمد عطية محمد علي(*)

U ——————————— u

المقـدمة

الحمد لله، نحمده ونستعينه ونستغفره، ونصلي ونسلم على خير خلقه محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه...

أما بعد، فهذه مجموعة من المسائل اللغوية خطرت لي وأنا أقرأ في كتاب «قصص الأنبياء» لفضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي، طيب الله ثراه وجزاه خيراً.

ألقى الشيخ الشعراوي خواطره حول كتاب الله عز وجل في حلقات للدرس في مختلف المساجد، ولم يعكف الشيخ ــ رحمه الله ــ على إعدادها في صورة كتب مدونة لتخرج إلى الناس مطبوعة، وإنما ألقاها مشافهة. والذي يخاطب الناس في مقام يختلف عن العاكف في مكتبة يؤلف؛ ووجه الاختلاف يكمن في أن المشافه يراعى تنوع مستويات مستمعيه الثقافية ــ فكان يجلس أمام الشيخ في دروسه من هم على درجة عالية من الثقافة والمعرفة ومن هم دون ذلك، إلى جانب العوام. ولقد نجح الشيخ ــ رحمه الله ــ في مخاطبة كل هؤلاء، واستفاد من علمه الجميع.

(•) أستاذ مساعد في كلية المعلمين بتبوك.

ومن أجل ذلك وجدنا الشيخ لا يتوسع في عرض المسائل اللغوية إلا بالقدر الذي يخدم الفكرة التي هو بصدد توضيحها، فهو يلمسها بأسلوب رائع جذاب لا يخل بمقتضيات التفسير من جهة ولا يسترسل فيها فينغلق الفهم على عدد ليس بالقليل ممن يحضرون دروسه.

تعددت طرق عرض الشيخ ــ رحمه الله ــ للمسائل اللغوية، كل ذلك حسب تقديره هو للآية أو الجملة موضع التفسير، فتارة يذكر الشيخ الآراء المتعددة في المسألة ثم يرجح بينها، وتارة يذكر الآراء دون ترجيح بينها، وتارة يذكر الرأي الذي يرتضيه مباشرة دون الخوض فيما دار حول المسألة من خلاف، وإن منهج الشيخ ومواقفه من المسائل اللغوية في حاجة إلى بحث متعمق يشمل تفسير الشيخ، وربما احتاج ذلك إلى أكثر من باحث.

أما عملي في هذه الدراسة فهو يعنى فقط بما ورد في كتاب «قصص الأنبياء والمرسلين» المنسوب إلى الشيخ، المجموع من أحاديثه المتفرقة، ولن تقف الدراسة عند جميع مسائل اللغة الواردة في هذا الكتاب، وإنما عند المسائل التي رأيت أنها بحاجة إلى توضيح أو إضافة بعض الآراء حولها.

لست أدعي أنني أضفت إلى ما قاله الشيخ ــ رحمه الله ــ ما قصر الشيخ فيه أو قصر عنه علمه ــ عياذاً بالله من ذلك ــ وإنما تحويل كلامه من اللغة المنطوقة إلى المكتوبة أوجد بعض الحاجة إلى شيء من الإيضاح في بعض المسائل، خاصة اللغوية.

قمت بعرض المسائل بطريقة السرد المرقم، فعرضت المسألة الأولى ثم الثانية ثم الثالثة، وهكذا، وعنونت المسألة بالآية موضع الدراسة والتحليل، وربما بالمسألة اللغوية، وقد اتفقت الدراسة مع الشيخ ــ رحمه الله ــ في بعض المسائل واختلفت في بعضها الآخر، بخاصة في الآيات موضع الاحتمال والاجتهاد.

أسأل الله سبحانه أن يوفقنا ويلهمنا الصواب وأن يجزي الشيخ الشعراوي عنا وعن المسلمين خير الجزاء.

المسألة الأولى

خلق حواء

يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُواْ رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاء﴾(١).

إن الضمير في قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ليس له مرجع سابق سوى قوله: ﴿نفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ وهي نفس آدم عليه السلام، وهذا يدل على أن حواء خلقت من آدم.

(١) سورة النساء: ١.

للشيخ الشعراوي كلام قد يوحي بغير هذا المفهوم، يقول: «إن حواء لو كانت ضلعاً من آدم لقال الحق: جعل منها زوجها، ذلك أن الجعل يعني الأخذ من نفس المادة وصناعة ما يريد، وهو الحق المالك لكل الكون. إن قول الحق تعالى: وخلق منها زوجها، هو تعبير عن خلق جديد مستقل»[(١)].

نعم لقد خلقت حواء خلقاً جديداً، لكن هل خلقت من آدم أو خلقت من المادة التي خلق منها وهي التراب؟ يقول الشيخ الشعراوي: «وعلى هذا يمكننا أن نفهم ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي خلق حواء مثلما خلق آدم من طين... فكذلك خلق حواء»[(٢)].

ويقول الشيخ أيضاً: «وهكذا نفهم من سياق ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ أي أن حواء قد خلقها الله خلقاً مستقلاً كما خلق آدم»[(٣)]

إن المفهوم من كلام الشيخ أن حواء خلقت خلقاً مستقلاً كما خلق آدم ومن ذات المادة التي خلق منها آدم، ولم تخلق حواء من ضلع آدم.

لكننا نجد للشيخ كلاماً في موضع آخر يدل بوضوح على أن حواء خلقت من آدم، يقول: «لم يشأ الله أن يجعل الخلق وهو الإنسان المكرم الذي سخر له الكون على نحو واحد، لماذا؟ حتى لا يقولن أحد أن السببية مشروطة الوجود ولكن لنعرف أن إرادة الله هي الشرط في الوجود، بدليل أنه سبحانه قد خلق آدم عليه السلام من غير أب ولا أم وخلقنا نحن من أب وأم، وخلق عيسى عليه السلام من أم دون أب، وخلق حواء من أب دون أم، هذه هي القسمة العقلية الواضحة، فليست المسألة توفر الأسباب للوجود ولكن المسألة إرادة الخالق جلّ وعلا»[(٤)].

هذا الكلام الأخير نص من الشيخ على أن حواء خلقت من آدم، فهل وقع بين كلامه تعارض؟

قبل الإجابة عن ذلك أعرض بعض الآراء الواردة في المسألة لإلقاء مزيد من الضوء عليها.

ذهب كثير من المفسرين إلى أن حواء خلقت من ضلع آدم، واستدلوا على ذلك بما ورد في الآية السابقة من قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ونقلوا ذلك عن ابن عمر وغيره، وأخذ بعضهم من ظاهر نص الحديث الذي رواه الشيخان عن النبي r دليلاً على مذهبهم،

(١) قصص الأنبياء والمرسلين لفضيلة الشيخ الشعراوي ص ٦.
(٢) قصص الأنبياء والمرسلين لفضيلة الشيخ الشعراوي ص ٧.
(٣) قصص الأنبياء والمرسلين لفضيلة الشيخ الشعراوي.
(٤) قصص الأنبياء والمرسلين للشعراوي ص ٦١٨.

وهو قوله: «استوصوا بالنساء خيراً، فإنهن خلقن من ضلع أعوج وإن أعوج شيء من الضلع أعلاه فإن ذهبت تقيمه كسرته وإن تركته لم يزل أعوج»(١).

وأنكر بعضهم خلق حواء من ضلع آدم مستدلين بأنه سبحانه قادر على خلقها من التراب كما خلق آدم، وزعموا أن الضمير في ﴿منها﴾ من قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ يعني من جنسها ولا يعني من آدم.

واستدل بعضهم بأن القول بخلق حواء من آدم يجر إلى القول بأن آدم عليه السلام كـان ينكح بعضه بعضاً وفيه من الاستهجان ما لا يخفى(٢).

رد الآلوسي هذا المذهب وفنّد أدلته بأن حواء لو خلقت من تراب كما خلق آدم لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة، وهو خلاف قوله تعالى: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾.

ورد على الذين قالوا: أي فائدة في خلقها من ضلع والله تعالى قادر على أن يخلقها مـن تراب؟ بأن فائدة ذلك ــ سوى الحكمة التي خفيت علينا ــ إظهار أنه سبحانه قادر علـى أن يخلق حيا من حي لا على سبيل التوالد، كما أنه قادر على أن يخلق حيا من جماد كذلك، ولو كانت القدرة على الخلق من التراب مانعة عن الخلق من غيره لعدم الفائدة لخلق الجميع مـن التراب بلا واسطة، لأنه سبحانه كما أنه قادر على خلق آدم من التراب هو قادر على خلـق سائر أفراد الإنسان منه أيضاً(٣).

إن الله سبحانه قد خلق حواء من نفس آدم، وهذا صريح قوله: ﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْـسٍ وَاحِـدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ولست أدري وجهاً لما قاله الشيخ الشعراوي من أن حواء لـو كانـت ضلعاً من آدم لقال الحق تعالى: جعل منها زوجها، بدلاً من خلق منها زوجها. مع أن التعبير بجعل قد ورد في آية أخرى هي قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَـا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾(٤) فما نفاه الشيخ قد ورد في صريح هذه الآية.

وكذلك لا يمنع التعبير بخلق من كون حواء مخلوقة من آدم، فهي وإن كانت في الأصل منه إلا أنها خلقت خلقاً جديداً، فعيسى عليه السلام لم يخلق من تراب، وإنما خلق مـن أم دون أب، وسماه الله خلقاً، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمْسَسْنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكِ اللّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ﴾(٥) وإصلاح الله سبحانه لامرأة زكريا بعد أن كانت عاقراً ومجيء

(١) روح المعاني للآلوسي ١٨١/٤.
(٢) روح المعاني ١٨١/٤.
(٣) السابق.
(٤) الأعراف: ١٨٩.
(٥) آل عمران: ٤٧.

ابنها يحيى سماه الله فعلاً ولم يسمه خلقاً، لأنه انحدر من أبوين بطريقة طبيعية، يقول تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ أَنَّىَ يَكُونُ لِي غُلاَمٌ وَقَدْ بَلَغَنِيَ الْكِبَرُ وَامْرَأَتِي عَاقِرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللّهُ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾(١)..

ويفسر القرآن هذا الاختلاف في العبارة، يقول تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِندَ اللّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِن تُرَابٍ﴾(٢)..

فعيسى مثل آدم، ليس من حيث خلقه من تراب، وإنما من حيث كونه لم يولد بالطرق الطبيعية المعروفة للناس وهي الانحدار من أبوين، فكذلك حواء. هي قد خلقت خلقاً جديداً وإن كانت مادة خلقها من آدم عليه السلام.

يقول الشنقيطي: «أخبر تعالى أن عيسى نظير آدم في التكوين بجامع ما يشتركان فيه من المعنى، فكيف يستنكر وجود عيسى من غير أب من يقر بوجود آدم من غير أب ولا أم ووجود حواء من غير أم»(٣).

يقف المرء مندهشاً عند تحليل فضيلة الشيخ الشعراوي، واستدلاله باستعمال القرآن الكريم الفعل خلق دون جعل في حق حواء على أنها ليست شيئاً من آدم وإنما هي مستقلة عنه في الخلق! والقرآن الكريم قد استعمل الفعلين في آيتين مستقلتين، فهل غاب عن الشيخ أن يربط بينهما؟

يجب أن ننظر إلى تعليق الشيخ في ضوء النص الآخر الذي يرى فيه صراحة أن حواء خلقت من آدم، مع محاولة التوفيق بينهما، ولربما كان تحويل نصوص الشيخ من الصورة المنطوقة المتفرقة عبر الأزمنة والأمكنة إلى المكتوبة المجموعة بين دفتي كتاب واحد يعتريه بعض الخلل أو النقص.

المسألة الثانية

حقيقة إبليس

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلائِكَةِ اسْجُدُوا لآدَمَ فَسَجَدُوا إِلاّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾(٤).

(١) آل عمران: ٤٠.

(٢) آل عمران: ٥٩.

(٣) أضواء البيان للشنقيطي ١٨٥/٤.

(٤) الكهف: ٥٠.

في هذه الآية الكريمة ما يدل على أن إبليس من الملائكة وهو المستفاد من معنى الاستثناء، أي أنه استثناء متصل وإبليس الملك قد استثنى من الملائكة، يضاف إلى ذلك أن الأمر بالسجود للملائكة وإبليس قد شمله الأمر فهو إذن منهم.

وفي الآية ما يدل على أن إبليس ليس من الملائكة، بل من الجن، وهو صريح قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾.

يقول الشيخ الشعراوي: «كان من الجن، أخرجه من جنس الملائكة، وقوله تعالى: ﴿فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾، تأكيد لكون إبليس من الجن، لأن الجن كالإنسان مخلوق له اختيار يستطيع أن يطيع ويستطيع أن يعصي وما دام له اختيار فإنه ليس من الملائكة، لأن الملائكة ليس لهم اختيار، فهم: ﴿لا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾»[1].

ويرد الشيخ الشعراوي على الذين يفهمون من الاستثناء في الآية الدلالة على كون إبليس من الملائكة بقوله: «وبعض الناس يقول: إن النص القرآني فيه التزام بأن إبليس من الملائكة بدليل قوله تعالى: ﴿فسجدوا إلا إبليس لم يكن من الساجدين﴾، ولكننا لا بد أن نحمل نص الالتزام على النص القرآني ﴿فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ وهكذا تأتي هذه الآية لتعطينا حكماً بأن إبليس من الجن»[2].

ويستمر الشيخ في دعم رأيه دافعاً اعتراضاً قد يوجه إليه مفاده أنه إذا كان إبليس من الجن فلماذا اعتبر عدم سجوده معصية مع أن الجن لم يؤمروا بالسجود وكان الأمر للملائكة؟ يقول الشيخ: «فإذا أضفنا إلى ذلك أن الملائكة ليس لهم اختيار، ولذلك فإن الإنس أو الجن الذي يكون قادراً على المعصية ويطيع ويأتي الله عن طواعية واختيار يكون في هذه الحالة أعلى منزلة من الملك، لذلك كانوا يسمون إبليس طاووس الملائكة؛ لأنه كان يزهو في حضور الملائكة بإلزام نفسه بمنهج الله، وهذا الغرور هو الذي أوقع إبليس في المعصية، وما دام إبليس قد تلقى أمر السجود فلا بد أنّه حضر البلاغ الأول حين قال الله سبحانه: ﴿اسْجُدُوا لآدَمَ﴾. وسجد المفطورون على الطاعة وهم الملائكة، وكان من المفروض أن يسارع في الامتثال لأمر الله أولئك الذين لهم اختيار على الطاعة أو المعصية... وهكذا إذا كان أمر السجود قد شمل الملائكة وهم أعلى خلقاً في المادة إذ إنهم خلقوا من نور، فلا بد أن يشمل الجن الذي خلق من نار حتى ولو لم ينص عليه»[3].

(١) قصص الأنبياء والمرسلين للشعراوي ص ١٧ والآية من سورة التحريم ٦.

(٢) السابق.

(٣) قصص الأنبياء والمرسلين للشعراوي ص ١٧.

وما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من أن إبليس من الجن هو ما عليه كثير من المفسرين، وزاد بعضهم أن كون إبليس من الجن سبب فسوقه، أخذوا ذلك من دلالة الفاء في قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾. يعلق الشنقيطي على هذه الآية قائلاً: «وقوله: كان من الجن ففسق عن أمر ربه: ظاهر في أن سبب فسقه عن أمر ربه كونه من الجن... الفاء من الحروف الدالة على التعليل كقولهم: سرق فقطعت يده، وسها فسجد، وكذلك قوله هنا»[(١)].

أما من ذهبوا إلى القول بأن إبليس من الملائكة فقد استدلوا على ذلك بأن الظواهر إذا كثرت صارت بمنزلة النص، ومن المعلوم أن الأصل في الاستثناء الاتصال لا الانقطاع، وقالوا: لا حجة لمن خالفنا في قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾ لأن الجن قبيلة من الملائكة خلقوا من بين الملائكة من نار السموم، كما روى عن ابن عباس، والعرب تعرف في لغتها إطلاق الجن على الملائكة، ومنه قول الأعشى في سليمان بن داود:

وسخر من الجنّ الملائك تسعة قياماً لديه يعملون بلا أجر[(٢)]

ويقف بعض المفسرين مرجحاً بين أدلة الفريقين، فيرى أن أدلة القائلين بأن إبليس ليس من الملائكة هي الأظهر، لأن قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ﴾ هو أظهر شيء في الموضوع من نصوص الوحي، وأن ما روى عن ابن عباس وغيره من أن إبليس كان من أشراف الملائكة ومن خزان الجنة من الإسرائيليات التي لا معول عليها[(٣)].

إننا أمام عدة نصوص يدل بعضها على شيء، ويدل بعضها الآخر على شيء مختلف، ومن النصوص الدالة على أن إبليس من الملائكة الآتي:

١ ــ ظاهر الاستثناء في قوله تعالى: ﴿فَسَجَدُوا إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾[(٤)] وقوله: ﴿سَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلاَّ إِبْلِيسَ﴾[(٥)].

٢ ــ تحدث الله سبحانه إلى الملائكة وأخبرهم أنه خالق بشراً من طين ثم أمرهم بالسجود له، وكان إبليس حاضراً هذا الحديث وشمله أمر السجود، يقول تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِّن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ* فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُ سَاجِدِينَ* فَسَجَدَ الْمَلآئِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ* إِلاَّ إِبْلِيسَ أَبَى أَن يَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ* قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا لَكَ أَلاَّ تَكُونَ مَعَ السَّاجِدِينَ* قَالَ لَمْ أَكُن لِّأَسْجُدَ لِبَشَرٍ خَلَقْتَهُ مِن صَلْصَالٍ مِّنْ حَمَإٍ

(١) أضواء البيان ٢٩٠/٣.

(٢) أضواء البيان ٢٩١/٣.

(٣) السابق.

(٤) الكهف: ٥٠.

(٥) الحجر: ٣٠.

مَّسْنُونٍ﴾[١]. وقد صرّح المولى عز وجل في آية أخرى بأن أمر السجود كان للملائكة. يقول: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلآئِكَةِ اسْجُدُواْ لآدَمَ فَسَجَدُواْ إِلاَّ إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ* قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[٢].

أما النصوص الدالة على أن إبليس من الجن فتتمثل في:

١ ـ صريح العبارة في قوله تعالى: ﴿كَانَ مِنَ الْجِنِّ﴾.

٢ ـ دلت الآيات على أن خلق إبليس والجان واحد، فالجان خلق من نار، قال تعالى: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِن مَّارِجٍ مِّن نَّارٍ﴾[٣]. وقال: ﴿وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ مِن نَّارِ السَّمُومِ﴾[٤] وكذلك خلق إبليس من نار، وقد جاء ذلك على لسانه في قوله: ﴿ أَنَاْ خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[٥].

إن الذي يطمئن إليه المرء من خلال نصوص القرآن الكريم في المسألة ـ والله أعلم بمراده ـ أن إبليس من الجن، لأنه مخلوق من نار كما خلقت الجن، وأن ذلك هو صريح قوله تعالى: كان من الجن. وهذا الرأي يستدعي أن نبين كيف شمله أمر السجود والمأمورون هم الملائكة؟

إن ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من أن أمر السجود إذا كان قد شمل الملائكة وهم أعلى خلقاً في المادة فلا بد أن يشمل الجن حتى ولو لم ينص عليه ـ هو الأظهر في المسألة، والذي نستطيع من خلاله التوفيق بين النصوص الصريحة في أن إبليس من الجن والنصوص التي أفادت أن أمر السجود قد شمله. أما القول بأن إبليس من الجن والجن من الملائكة أو هم حي من الملائكة فلا نملك دليلاً عليه من النص القرآني الذي نحن بصدد فهمه واستنطاقه ولا معول على ما ورد في الإسرائيليات.

المسألة الثالثة

في رسالة سليمان إلى بلقيس

(١) الحجر: ٢٨ ـ ٣٣.

(٢) الأعراف: ١١ ـ ١٢.

(٣) الرحمن: ١٥.

(٤) الحجر: ٢٧.

(٥) الأعراف: ١٢.

قال تعالى: ﴿ قَالَتْ يَا أَيُّهَا المَلأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ* إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّـهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ* أَلا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ﴾(١).

هل ما قالته ملكة سبأ من أول قولها: إنه من سليمان، إلى ﴿وأتوني مسلمين﴾، كلـه هـو نص رسالة سليمان، أو أن في الكلام ما هو حكاية من عندها؟

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن نص الرسالة يبدأ من: بسم الله الرحمن الرحيم إلى النهاية وأنه من خطاب سليمان، يقول: «وانظروا إلى كتاب سليمان وإيجازه الشديد حيث يقول: بسم الله الرحمن الرحيم ألا تعلوا عليّ وأتوني مسلمين، فنص الخطاب عبارة عن برقية موجزة»(٢).

يرى بعض المفسرين أن نص الرسالة هو ما ورد في القرآن الكريم من أول قولها: إنـه من سليمان وإنه بسم الله... إلى آخره، جاء في الدر المنثور للسيوطي: «أخرج ابن أبي حاتم عن مجاهد قال: لم يكن في كتاب سليمان إلى صاحبة سبأ إلا ما تقرؤون في القرآن: إنه من سليمان وإنه بسم الله...»(٣).

ويرى آخرون أن نص الرسالة على هذا النحو، أي بجعل قوله ﴿إِنَّهُ مِن سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ...﴾ من نص الرسالة فيه مخالفة، فكيف يقدم سليمان اسمه على اسم الله؟ جاء في التفسير الكبير للرازي: «يقال لما قدم سليمان اسمه على قوله بسم الله الرحمن الرحيم؟ جوابه: حاشاه من ذلك بل ابتدأ هو بسم الله الرحمن الرحيم، وإنما ذكرت بلقيس أن هذا الكتاب من سليمان ثم حكت ما في الكتاب والله تعالى حكى ذلك فالتقديم واقع في الحكاية»(٤).

الواضح أن عبارة «إنه من سليمان وإنه» ذكرتها ملكة سبأ بعد قولها: إني ألقي إلى كتاب كريم، وليست من كلام سليمان.

وكذلك من الواضح أن عبارة ﴿ألا تعلوا على﴾ بهذه الصيغة ليست من كلام سليمان، فلا مجال لوقوع «أنْ» المفسرة في حديث سليمان، وسائغ وقوعها في كلام ملكة سبأ على أساس أنها تفسر مضمون الرسالة باستعمال أنْ.

يرى بعض المفسرين أن نص الرسالة: «بسم الله الرحمن الرحيم من سليمان بن داود إلى بلقيس بنت ذي شرح وقومها، أما بعد فلا تعلوا علي وأتوني مسلمين»(٥).

---

(١) النمل: ٢٩ ــ ٣١.

(٢) قصص الأنبياء والمرسلين ص ٤٦١.

(٣) الدر المنثور ٣٥٣/٦.

(٤) التفسير الكبير للرازي ١٧٦/٢٤.

(٥) الدور المنشور ٣٥٣/٦.

وما يهمنا في هذا المقام ليس البحث عن نص الخطاب، وإنما تدارس ما بين أيـديـنا ممـا حكاه القرآن، هل هو نص الرسالة أو مما حكته ملكة سبأ من النص؟

الذي أراه ــ والله أعلم ــ أن نص رسالة سليمان لا يتضمن أن من قوله: ألا تعلوا علي. ففي قولنا مثلاً: كتبت إليه أنْ قم، لا يصح اعتبار (أن) من نص المكتوب ولكنها مفسرة[(١)].

المسألة الرابعة

في قول بلقيس: وكذلك يفعلون

لما عرضت بلقيس على قومها رسالة سليمان طلبت منهم الرأي والمشورة، فأكـدوا لهـا قوتهم، وأعادوا القرار إليها وكان رأيها أن قالت: ﴿إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾[(٢)].

يرى الشيخ الشعراوي أن كلام بلقيس في الآية السابقة يقف عند قولها وجعلوا أعزة أهلها أذلة، أما قوله: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ فهو من كلام الله عز وجل.

يقول الشيخ: «وكذلك يفعلون هذا الكلام من الله تعالى تأييداً لكلام بلقيس، فهي قالت رأيها والحق سبحانه وتعالى أيدها فيه، أي أنها صادقة في هذا، مما يدل على أن الحـق سـبحانه وتعالى رب الخلق أجمعين إذ سمع من عبد من عباده كلمة حق يؤيده فيها»[(٣)].

يرى كثير من المفسرين أن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ يمكن أن يكون من قول الله عز وجل على طريق التصديق لها، ويمكن أن يكون من قول ملكة سبأ عـن طريـق الحكايـة عنها[(٤)].

حكى أبو السعود الرأيين، ورأى أن جعله من كلام الله عز وجل تصديقاً لها لــه نظـائر أخرى في القرآن الكريم لقوله تعالى: ﴿وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾. إثر قوله تعالى: ﴿لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾[(٥)].

أرى فرقاً سياقياً بين آية سورة الكهف التي استدل بها أبو السعود وما ورد في كلام ملكة سبأ، ففي آية الكهف يقول تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي﴾ فما سيقوله النبي ليس من عنده، وإنما هو من كلام الله أمره بقوله. لـذلك

(١) ممن ذهبوا إلى أن «أنْ» مفسرة أبو السعود والزمخشري انظر تفسير أبي السعود ٢٨٣/٦ والكشاف ٣٦٨/٣.

(٢) النمل: ٣٤.

(٣) قصص الأنبياء ص ٤٦٢.

(٤) الكشاف ٣٦٩/٣.

(٥) تفسير أبي السعود ٢٨٤/٦.

نجد الالتفات في قوله: ﴿وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾ تأكيداً من الله على ما أمر به نبيه، ولا يمكن اعتباره من كلام النبي. فالموضوع هنا أظهر وأبين.

أما في كلام ملكة سبأ فالقول قولها، لم تؤمر به من قبل الله سبحانه، لذلك فإن القول بأن الله عقب على كلامها بقوله: وكذلك يفعلون، ليس في وضوح ما ورد في آية سورة الكهف.

أرجح أن قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ ليس من كلامه سبحانه، وإنما هو من تمام كلام بلقيس، وذلك لأن حديثها تضمن إفساد الملوك وإنهم يجعلون أعزة أهل البلاد التي دخلوها أذلة. ولكن الملك الذي هي بصدد الحديث عنه ملك عادل، نبي من أنبياء الله، لا يجوز في حقه الإفساد، لذلك استبعد أن يصدق الله على كلامها الذي تضمن معنى الإفساد وهو أعلم بنبيه، لهذا نرى أن سليمان توعدهم بإخراجهم أذلة في قوله: ﴿وَلَنُخْرِجَنَّهُم مِّنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾[1] ولم يذكر الإفساد لأنه ملك نبي لا يجوز ذلك في حقه.

المسألة الخامسة

﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾

لما أراد سليمان عرش ملكة سبأ، عرض على الملأ من حوله وسألهم ﴿أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا﴾ فأجابه عفريت من الجن ﴿أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن تَقُومَ مِن مَّقَامِكَ﴾ ثم يعرض الذي عنده علم من الكتاب أنه سيأتي به قبل أن يرتد الطرف، يقول تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَن يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ﴾[2].

فمن هذا الذي عنده علم من الكتاب واستطاع أن يأتي بعرش ملكة سبأ في زمن ارتداد الطرف؟

يقول فضيلة الشيخ الشعراوي عارضاً رأيين في المسألة: «بعض العلماء قالوا: إن هذا الرجل هو آصف بن برخيا، وكان رجلاً صالحاً أعطاه الله من أسرار قوته، وآخرون قالوا: الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان نفسه، فكأن العفريت لما قاله له: أنا آتيك به قبل أن تقوم من مقامك، قال له هو: أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك»[3].

ثم يعرض الشيخ الشعراوي أدلة القائلين بأن الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان نفسه بأنه لو كان هذا الرجل واحداً غير سليمان فمعنى هذا أن له تفوقاً في معرفة الكتاب قبل سليمان، وردَّ بعض العلماء على ذلك بقولهم: إن هذه عظمة لسليمان، لأنه فوق من يعرف

(١) النمل: ٣٧.

(٢) النمل: ٤٠.

(٣) قصص الأنبياء ٤٦٥.

هذا العلم، والمزايا لا تقتضي الأفضلية، لأن هذا الرجل مع ما عنده من علم بأسرار الكون سخره الله لخدمة سليمان. وليس بالضرورة أن يكون الرجل العظيم عارفاً بكل شيء، فلا يمكن أن نطلب من الملك أن يكون ماهراً في بعض ما يجيده الصبية في الصناعات اليدوية مثلاً[١].

لم يرجح الشيخ أياً من الرأيين، وعاد وذكرهما معاً عند التعليق على قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا رَآهُ مُسْتَقِرًّا عِندَهُ قَالَ هَذَا مِن فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَن شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾[٢].

يقول: «وما دام سليمان قال: هذا من فضل ربي، فهذا يدل على شيئين لا ثالث لهما: إما أن الله سخر له أحداً فجاءه بالعرش، أو أن الله أعطاه علماً من الكتاب فجاء به، وإن كانت هذه أو تلك، ففضل الله عليه بإعطائه هذا العلم له أو لأحد من أتباعه»[٣].

أيدَ بعض المفسرين القائلين بأنه هو سليمان نفسه رأيهم بأن لفظة (الذي) من قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾ موضوعة في اللغة للإشارة إلى شخص معين عند محاولة تعريفه بقصة معلومة، والشخص المعروف بأن عنده علم من الكتاب هو سليمان نفسه، فوجب انصرافه إليه[٤].

ويرى أحد المفسرين أن القول بأن الذي عنده علم من الكتاب هو سليمان عليه السلام بعيد، ولم يقدم أدلة على مذهبه[٥].

إن سليمان عليه السلام قد أعطاه الله علماً، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْماً وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٦].

هل نأخذ من هذه الآية الدالة على أن الله أعطى سليمان علماً دليلاً على أنه... أي سليمان... هو المقصود في قوله تعالى: ﴿قَالَ الَّذِي عِندَهُ عِلْمٌ مِّنَ الْكِتَابِ﴾؟

ليس لهذه الآية أن تكون دليلاً قاطعاً على هذا؛ لأن سليمان عليه السلام قال: ﴿فَضَّلَنَا عَلَى كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقد رأينا الهدهد وهو مخلوق صغير قد أحاط بما لم يحط به سليمان.

---

(١) قصص الأنبياء ص٤٦٥.
(٢) النمل: ٤٠.
(٣) قصص الأنبياء ص ٤٦٦.
(٤) التفسير الكبير للرازي ١٦٩/٢٤.
(٥) التسهيل لعلوم التنزيل للكلبي ٩٦/٣.
(٦) النمل: ١٥.

لقد سخر الله عز وجل لسليمان جنوداً من الجن والإنس والطير، ثلاثة أجناس من الجنود ذكرها الله عز وجل في قوله: ﴿وَحُشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودُهُ مِنَ الْجِنِّ وَالإِنسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾(١).

وقد ضرب الله لنا أمثلة مما قدمه الطير في حكاية الهدهد المشهورة، وكذلك ضرب مثلاً مما قدمه الجن عندما ذكر ما عرضه الجان من أنه يأتيه بعرشها قبل أن يقوم من مقامه وكذلك هم: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِن مَّحَارِيبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَّاسِيَاتٍ...﴾(٢).

فما الذي يمنع أن يكون ما قدمه الذي عنده علم من الكتاب. مثالاً لجنود سليمان من الإنس، وهذا أظهر ما يفهم من سياق الحوار بين سليمان والملأ من حوله.

المسألة السادسة

الصيحة

قال تعالى: ﴿فَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا صَالِحاً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَمِنْ خِزْيِ يَوْمِئِذٍ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ* وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾(٣).

يقول الشيخ الشعراوي معلقاً على تذكير الفعل «أخذ» مع الفاعل المؤنث «الصيحة»: «على أننا لا بد أن ننتبه إلى قوله تعالى: وأخذ الذين ظلموا الصيحة. وكان القياس السطحي يقتضي القول: وأخذت الذين ظلموا الصيحة، ولكن الذي يتكلم هو الله تعالى. الذين يقولون: كان لا بد أن تكون «أخذت» بالتأنيث، نقول لهم: إن الصيحة ليس معناها أنها حدثت مرة واحدة، لأن التاء هنا تستخدم عندما تكون حدثت مرة واحدة، ولكنها صياح وليس صيحة، والصياح فيه عزيمة الرجولة ولكن الله أراد أن يجمع الأمرين تكون صيحة وقوة»(٤).

لم يقل أحد من العلماء ــ فيما قرأت ــ كان لا بد أن تكون أخذت بالتأنيث كما ذهب إليه فضيلة الشيخ، يقول الرازي: «والفعل إذا تقدم الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حائل جاز التذكير والتأنيث» كقوله: وأخذ الذي ظلموا الصيحة(٥).

(١) النمل: ١٧.
(٢) سبأ: ١٣.
(٣) هود: ٦٦ ــ ٦٧.
(٤) قصص الأنبياء ص ١٠٠.
(٥) التفسير الكبير ٨٤/٣.

هذا من حيث الأساس اللغوي أو الحكم النحوي في المسألة. ولنا أن نتساءل عن الغرض من اختيار التذكير في الفعل «أخذ» دون التأنيث؟

وقبل الخوض في ذلك علينا أنن نتنبه إلى ورود الفعل أخذ بتاء التأنيث مع الفاعل الصيحة في قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاء أَمْرُنَا نَجَّيْنَا شُعَيْباً وَالَّذِينَ آمَنُواْ مَعَهُ بِرَحْمَةٍ مِّنَّا وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾(١).

إن ما ذهب إليه فضيلة الشيخ الشعراوي من أن سبب تذكير الفعل «أخذت» في الآية الأولى كون الصيحة بمعنى الصياح هو ما ذهب إليه كثير من المفسرين، يقول الزركشي: «وأبدى السهيلي للحذف والإثبات معنى حسناً، فقال: لأن الصيحة بمعنى العذاب والخزي، وأجاب غيره بأن الصيحة يراد بها المصدر بمعنى الصياح»(٢).

وذهب بعض المفسرين إلى اعتبار مجيء التاء مع الفعل «أخذ» وعدم مجيئها من قبيل التناسق اللفظي أو المشاكلة اللفظية، يقول الكرماني: «قوله: وأخذ الذين ظلموا الصيحة، ثم قال: وأخذت الذين ظلموا. التذكير والتأنيث حسنان، لكن التذكير أحق في الأولى بحذف حرف منه، وفي الأخرى وافق ما بعدها ـ يقصد موافقة الفعل المؤنث» بعدت «من قوله تعالى: كما بعدت ثمود، قال الخطيب: لما جاءت في قصة شعيب مرة الرجفة ومرة الظلة ومرة الصيحة ازداد التأنيث حسناً»(٣).

إن الصيحة جاءت في القرآن الكريم عند ذكر العذاب، فذكرت عند إهلاك قوم صالح وقوم شعيب وقوم لوط وأصحاب الحجر، ولنتأمل الآيات على النحو التالي: يقول تعالى في هلاك قوم صالح: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾(٤). وقال في هلاك قوم شعيب: ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ فَأَصْبَحُواْ فِي دِيَارِهِمْ جَاثِمِينَ﴾(٥). وقال عن قول لوط: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُشْرِقِينَ﴾(٦). وقال عن أصحاب الحجر: ﴿فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ﴾(٧). نلحظ في الآيتين الأخيرتين أن القرآن لم ينوع بين التأنيث والتذكير وإنما جاء بالفعل في المرتين مؤنثاً، لأن الفاصل بين الفعل والفاعل المؤنث قصير وهو الضمير «هم»

(١) هود: ٩٤.
(٢) البرهان في علوم القرآن ٣٦٨/٣.
(٣) أسرار التكرار في القرآن ١٠٩/١.
(٤) هود: ٦٧.
(٥) هود: ٩٤.
(٦) الحجر: ٧٣.
(٧) الحجر: ٨٣.

لذلك حسن تأنيث الفعل. أما في الآيتين الأوليين فإن الفاصل قد طال بين الفعل والفاعل وهو قوله: الذين ظلموا، فلما طال الفاصل اقترب الأمران من الحسن حتى كادا أن يتساويا، أي ذكر التاء وعدم ذكرها.

يقول سيبويه: «وقال بعض العرب: قال فلانة، وكلما طال الكلام فهو أحسن، نحو قولك: حضر القاضي امرأة لأنه إذا طال الكلام كان الحذف أجمل»(١).

إذا كان الشيخ الشعراوي قد فسر مجيء التاء مع الفعل أخذت على أساس أن معنى الصيحة الصياح، فإننا نجده في موضع آخر قد عاد ليوازن بين مجيء التاء في موضع وعدم مجيئها في الموضع الآخر على أساس التفسير اللهجي، يقول: «إن القرآن جاء على لغة قريش، وليس هذا لعلو قريش، ولكن لأن لغة قريش مصفاة من لغات جميع القبائل، لأن القبائل كلها كانت تأتي للأسواق والحج فتأخذ قريش صفوة اللغة. ولكن ليس معنى هذا أن اللغات الأخرى تطمس، لا... فيؤتى من كل لغة بكلمة أو كلمات حتى لا تأخذ قريش سيادة إسلامية بلغة القرآن كما كان لها سيادة جاهلية، فتأتي مرة تاء التأنيث في المؤنث الحقيقي، فيقال: الصيحة والغرفة والحجرة، هذا مؤنث صحيح، وهناك مؤنث مجازي، أي يتجاوزون فيه، فمرة تأتي تاء التأنيث ومرة لا تأتي، فصل بين التاء وبين الفاعل، الفاصل يكون قائماً مقام التأنيث، فمرة يقول: ﴿وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ﴾، ومرة يقول: ﴿وَأَخَذَتِ الَّذِينَ ظَلَمُواْ الصَّيْحَةُ﴾(٢)».

إن كلام الشيخ هنا يؤيد ما ذهبتُ إليه، وبالذات حديثه عن قيام الفاصل مقام التأنيث، وأضيف أن الفاصل قد يتفاوت بين الطول والقصر وكلما طال كان حذف التأنيث أحسن، وكلما قصر ازدادت الحاجة إلى التأنيث للترابط الشكلي والتناسق في الجمل.

المسألة السابعة

في قوله تعالى على لسان فرعون: ﴿قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾

(١) الكتاب لسيبويه ٣٨/٢.

(٢) قصص الأنبياء ص ١٨٩.

قصّ علينا المولى عز وجل الحوار الذي دار بين موسى وفرعون، فقد سأل فرعون أولاً قائلاً: ﴿وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾[1] فرد موسى قائلاً: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ...﴾[2] ثم علَّق فرعون على ما أجاب به موسى بقوله: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾[3].

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن عبارة فرعون السابقة في الآية الأخيرة تدل على اعترافه برسالة موسى، بدليل قوله: إن رسولكم. يقول: «هذا الأسلوب يفضح فرعون، فهو يعترف أن موسى مرسل، وما دام مرسلاً فلا بد أن هناك من أرسله وهو الله، فكلامه شهادة ضده مع أنه لم يستطع أن يرد على كلام موسى فاتهمه بالجنون ولكن موسى لم يعبأ بقوله ومضى في عرض دعوته»[4].

إن ما ذهب إليه فضيلة الشيخ من أن عبارة فرعون: ﴿إن رسولكم﴾ اعتراف منه برسالة موسى قول بعيد، لأن السياق يقتضي أن هذه العبارة قيلت على سبيل التهكم والسخرية وليس على سبيل الاعتراف.

يقول أبو السعود: «فقال مؤكداً لمقالته الشنعاء بحرفي التأكيد ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ ليفتنهم بذلك ويصرفهم عن قبول الحق، وسماه رسولاً بطريقة الاستهزاء وأضافه إلى مخاطبيه ترفعاً من أن يكون مرسلاً من نفسه»[5].

ويربط كثير من المفسرين بين فول فرعون عن موسى: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾ وقول الكفار لسيدنا محمد r: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾ وقول قوم عيسى عنه: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ﴾ وذلك بجامع التهكم والسخرية في كل.

يقول الشنقيطي: وقالوا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِي نُزِّلَ عَلَيْهِ الذِّكْرُ إِنَّكَ لَمَجْنُونٌ﴾. قد يقال في هذه الآية: كيف يقرون بأنّه أنزل إليه الذكر وينسبونه للجنون مع ذلك؟ والجواب أن قولهم: يا أيها الذي نزل عليه الذكر، يعنون في زعمه تهكماً منهم به، ويوضح هذا المعنى ورود مثله من الكفار متهكمين بالرسل عليهم صلوات الله وسلامه في مواضع أخرى كقوله تعالى عن

(١) الشعراء: ٢٣.
(٢) الشعراء: ٢٤.
(٣) الشعراء: ٢٧.
(٤) قصص الأنبياء ص ٣٥٣.
(٥) تفسير أبو السعود ٢٣٩/٦.

فرعون مع موسى، قال: ﴿إِنَّ رَسُولَكُمُ الَّذِي أُرْسِلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ﴾. وقوله عن قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ﴾[1].

وهذه المعاني لا تخفى على الشيخ الشعراوي. بدليل ما ورد في تعليقه على قوله تعالى: ﴿إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّهِ﴾ يقول: أكثر ما يدهش في هذا القول هو كلمة رسول الله، فهل كلمة رسول الله هنا من قولهم؟ إن كانوا قد قالوها فهذا دليل اللجاجة المطلقة، فلو أنهم قالوا: إنهم قتلوه فقط لكان الجرم أقل وطأة، ولكن إذا كانوا قد عرفوا أنه رسول الله، ومع ذلك قتلوه فهذا جرم عظيم للغاية، أو أن كلمة: رسول الله، ليست من قولهم الحقيقي إنما من قولهم التهكمي. وأضرب المثل لأوضح هذا الأمر، قد يأتي شخص ذو قوة هائلة ومشهور بقوته، ثم يأتي شخص آخر يضربه ويهزمه، فيقول لأتباع ذلك القوي المهزوم: لقد ضربت الفتى القوي فيكم، إذن قد يكون قولهم: رسول الله، هو من قبيل التهكم[2].

وإذا كان الشيخ قد رأى احتمال كون عبارة «رسول الله» مع سيدنا عيسى على سبيل التهكم، فلماذا لم ير ذلك المعنى مع عبارة فرعون لسيدنا موسى؟

ربما يرى فضيلة الشيخ أن قول فرعون: «إن رسولكم» مع ما فيها من السخرية والتهكم يدل على مكنون النفس، فلربما كان فرعون في داخله يقر برسالة موسى إلا أن العناد والمكابرة يمنعانه من الإقرار بهذه الحقيقة، وكما قال تعالى: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾ وفي ذلك الموضع، ركز الشيخ الشعراوي على هذا المفهوم، والله أعلم.

المسألة الثامنة

في قوله تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا﴾

يقول تعالى في قصة يوسف عليه السلام: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْماً وَعِلْماً وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ* وَرَاوَدَتْهُ الَّتِي هُوَ فِي بَيْتِهَا عَن نَّفْسِهِ وَغَلَّقَتِ الأَبْوَابَ وَقَالَتْ هَيْتَ لَكَ قَالَ مَعَاذَ اللّهِ إِنَّهُ رَبِّي أَحْسَنَ مَثْوَايَ إِنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ* وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾[3].

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن يوسف عليه السلام لم يقع منه همّ بامرأة العزيز، ورأى في تركيب ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾. يقول: «النظرة السطحية تقول: إن هناك مساواة، هو حدثته نفسه بالفعل وهي حدثتها نفسها بالفعل، ولكن النص لم يقف عند هذه العبارة، فقد قال بالنسبة لامرأة العزيز: ولقد همت به، أي حدثتها نفسها أنها تريده، وعندما تكلم الحق سبحانه عن يوسف قال: وهم بها لولا أن رأى برهان ربه، لو حللنا هذه العبارة

(١) أضواء البيان للشنقيطي ٢/٢٥٣، والكشاف ٢/٥٣٥.

(٢) قصص الأنبياء ص ٥٦٤.

(٣) يوسف: ٢٢ ــ ٢٤.

تكون: ولقد همت به ولولا أن رأى برهان ربه لهم بها، ولولا حرف امتناع لوجود، تقــول: لولا زيد عندك لأتيتك، فأنا لم آت لوجود زيد عندك، بالنسبة ليوسف نقــول: لــولا أن رأى برهان ربه لهم بها، لولا معناها أنه لم يهم بها والامتناع حدث، لأنه رأى برهان ربه، فكأن العبارة: لقد همت به ولولا أنه رأى برهان ربه لهمَّ بها، ولكنه رأى برهان ربــه فلــم يهــم بها»[١].

ثم يبين الشيخ الشعراوي أهمية «لولا» في الآية، لأن عبارة: «ولقد همت به ولــم يهــم بها»، تؤدي المعنى، ولكن لولا تفيد أنه لم يهم، لأنه رأى برهان ربه، وذلك حتى لا يظن أحد أنه لم يهم لأمر قد يرجع إلى عدم رجولة في يوسف أو لأن أحداً قد دخل عليهم أو لأي سبب آخر، يقول الشيخ: «ولو أن الله سبحانه وتعالى قال: لقد همت به ولم يهم بها، لقلنــا: أمــر طبيعي حدث، كأن انفتح الباب ودخل الناس، ولكن الله أراد أن نعــرف أنـــه لــولا أن رأى برهان ربه لهم بها، ولكن البرهان جعله لا يهم بها، فليس هنا نقص في رجولته، ولكن هناك إيمان ورعاية من الله، إذن فبرهان الله سبحانه وتعالى سابق على الهم»[٢].

ويعلق الشيخ على من ذهبوا إلى أن يوسف قد حدث منه هم، وجلس بين شعبها الأربع ولم يرجع إلا بعد رؤية برهان ربه بأن ذلك عبث يتحججون بقوله تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رَّأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾[٣].

حدث بين المفسرين خلاف كبير حول هذه المسألة، لا يكاد كتاب من كتب التفسير يخلــو من الحديث عنه، وممن حاولوا الإحاطة بجوانب هذه المسألة الشنقيطي في كتابـــه أضـــواء البيان.

يبدأ الشنقيطي بسرد نصوص من القرآن الكريم تبين براءة سيدنا يوسف من أن يكون قد صدر منه أي فعل يعتبر سوءاً أو فحشاء، وأورد اعترافات من كانوا أطرافاً في هذا الحــدث وهم: يوسف والمرأة وزوجها والنسوة والشاهد، وكذلك إبليس.

أما شهادة يوسف بأنه بريء، ففي قوله تعالى: ﴿هِيَ رَاوَدَتْنِي عَن نَّفْسِي﴾ وقولـــه: ﴿رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ﴾.

وأما اعتراف المرأة ففي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ فَاسَتَعْصَمَ﴾. وقولها: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَاْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾.

---

(١) قصص الأنبياء ص ٢٢٩.
(٢) قصص الأنبياء والمرسلين ص ٢٢٩ ــ ٢٣٠.
(٣) السابق.

وأما اعتراف زوجها ففي قوله: ﴿إِنَّهُ مِن كَيْدِكُنَّ إِنَّ كَيْدَكُنَّ عَظِيمٌ* يُوسُفُ أَعْرِضْ عَنْ هَـذَا وَاسْتَغْفِرِي لِذَنبِكِ إِنَّكِ كُنتِ مِنَ الْخَاطِئِينَ﴾.

وأما اعتراف الشاهد ففي قوله تعالى: ﴿وَشَهِدَ شَاهِدٌ مِّنْ أَهْلِهَا إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ* وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُوَ مِن الصَّادِقِينَ﴾.

وأما شهادة الله عز وجل ببراءته ففي قوله: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاء إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾.

وأما إقرار إبليس بطهارة يوسف ونزاهته ففي قوله تعالى: ﴿ قَالَ فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾. فأقر بأنه لا يمكنه إغواء المخلصين. ولا شك أن يوسف من المخلصين كما صرح تعالى في قوله: ﴿إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾.

كل هذه النصوص والروايات عظيمة تشهد ببراءة سيدنا يوسف من أن يكون قد صدر منه أي فعل يسمى سوءاً أو فحشاء، لكن هل ينفي ذلك عنه الهم القلبي الذي لا مؤاخذة فيه؟

يقول الشنقيطي: «فإن قيل: قد بينتم دلالة القرآن على براءة عليه السلام مما لا ينبغي في الآيات المتقدمة ولكن ماذا تقولون في قوله تعالى: وهم بها؟ فالجواب من وجهين:

الأول: إن المراد بهم يوسف بها خاطر قلبي صرفه عنه وازع التقوى. وقال بعضهم هو الميل الطبيعي والشهوة الغريزية المذمومة بالتقوى، وهذا لا معصية فيه؛ لأنه أمر جبلي لا يتعلق به التكليف كما في الحديث عنه r أنه كان يقسم بين نسائه فيعدل ثم يقول: «اللهم هذا قسمي فيما أملك فلا تلمني فيما لا أملك»، يعني ميل القلب الطبيعي، ومثال هذا ميل الصائم بطبعه إلى الماء البارد مع أن تقواه تمنعه من الشرب وهو صائم، وقد قال r: «ومن هم بسيئة فلم يعملها كتبت له حسنه كاملة»، لأنه ترك ما تميل إليه نفسه بالطبع خوفاً من الله. وهمُّ بني حارثة وبني سلمه بالفرار، يوم أحد كهم يوسف بدليل قوله: ﴿إِذْ هَمَّت طَّائِفَتَانِ مِنكُمْ أَن تَفْشَلاَ وَاللّهُ وَلِيُّهُمَا﴾ قوله: «والله وليهما» يدل على أن ذلك الهم ليس معصية[(١)].

ذلك بخلاف همّ امرأة العزيز فإنه هم عزم وتصميم، بدليل أنها شقت قميصه، ومثل هذا التصميم على المعصية معصية يؤاخذ بها صاحبها، بدليل الحديث الثابت في الصحيح عنه r من حديث أبي بكرة: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار. قالوا: يا رسول الله، قد عرفنا القاتل، فما بال المقتول؟ قال: إنه كان حريصاً على قتل صاحبه». إن تصميم عزمه على قتل صاحبه معصية أدخله الله بسببها النار[(٢)].

---

(١) أضواء البيان ٢٠٨/٢.

(٢) السابق.

الجواب الثاني: ــ وهو اختيار أبي حيان ــ أن يوسف لم يقع منه همّ أصلاً، بل هو منفى عنه لوجود البرهان، ويقوم ذلك على أساس أن جواب لولا محذوف يدل عليه ما قبله، والمعنى حينئذ: وهم بها لولا أن رأى برهان ربه هم بها.

يقول الشنقيطي: «هذا الوجه الذي اختاره أبو حيان وغيره هو أجرى الأقوال على قواعد اللغة، لأن الغالب في القرآن وفي كلام العرب أن الجواب المحذوف يذكر قبله ما يدل عليه، كقوله: ﴿فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُواْ إِن كُنتُم مُسْلِمِينَ﴾ أي: إن كنتم مسلمين فتوكلوا عليه. فالأول دليل الجواب المحذوف لا نفس الجواب؛ لأن جواب الشرط وجواب لولا لا يتقدم عليها ولكن يكون المذكور دليلاً عليه... واعلم أن جماعة من علماء العربية أجازوا تقديم جواب لولا وتقديم الجواب في سائر الشروط، وعلى هذا القول يكون جواب لولا في قوله: لولا أن رأى برهان ربه هو ما قبله من قوله: وهم بها. وإلى وإلى جواز التقديم المذكور ذهب الكوفيون ومن أعلام البصريين: المبرد وأبو زيد الأنصاري»[1]. وهذا الرأي الأخير الذي يجيز تقديم جواب «لولا» هو الذي أخذ به فضيلة الشيخ الشعراوي، فجعل «هم بها» جواب لولا أن رأى برهان ربه، وعليه فيوسف عليه السلام لم يقع منه هم لوجود برهان ربه. وهذا أظهر الأقوال في المسألة والله أعلم.

إن قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾. يوحي المشاكلة بين الهمين للنظرة غير المتعمقة، وبالتأمل يتضح أن بين التركيبين فروقاً لغوية لا تغفل، ففي هم امرأة العزيز قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ﴾، فصدرت الجملة بما يقرر الخبر من التوكيد القسمي وهو اللام، ثم التوكيد بقد، وفي جانب يوسف عليه السلام قال تعالى: ﴿وَهَمَّ بِهَا لَوْلا أَن رأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ فلم تتصدر الجملة بما تصدرت به جملة امرأة العزيز من توكيد، بل زادت الجملة الثانية بما ينفي الخبر وهو قوله: لولا أن رأى برهان ربه. وجملة: ﴿لَوْلا أَن رأَى بُرْهَانَ رَبِّهِ﴾ تركيب قائم بذاته أساسه التقديم والتأخير. وهذا الذي لا يلتفت إليه كثير ممن وقفوا عند هذه الآية.

المسألة التاسعة

في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ....﴾

لما فسر يوسف عليه السلام رؤيا الملك، وأرسل الملك في طلبه، أراد يوسف إظهار براءته، فطلب من الرسول أن يرجع إلى الملك ويسأله عن النسوة اللاتي قطعن أيديهن، ونفذ الملك ما طلبه يوسف، يقول تعالى: ﴿قَالَ مَا خَطْبُكُنَّ إِذْ رَاوَدتُّنَّ يُوسُفَ عَن نَّفْسِهِ قُلْنَ حَاشَ

---

(١) أضواء البيان ٢/٢٠٩.

للّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِن سُوءٍ قَالَتِ امْرَأَةُ الْعَزِيزِ الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَاْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾[١].

ثم يقول المولى سبحانه: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ * وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّيَ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢].

فهل الكلام الوارد في هاتين الآيتين من تمام كلام امرأة العزيز السابق أو هو من كلام يوسف؟

يرى الشيخ الشعراوي أن الآية الأولى من كلام امرأة العزيز، يقول: «قول امرأة العزيز: ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب، يعني حتى يعلم يوسف أنني في غيبته دافعت عنه وقلت الحق. وقوله تعالى: ﴿وَأَنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي كَيْدَ الْخَائِنِينَ﴾. معناه أن الجريمة لا تفيد ولا بد أن يعرف الناس الحقيقة ولو بعد حين»[٣].

ويعرض الشيخ في الآية الثانية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ خلافاً بين العلماء، يقول: «بعض العلماء قالوا: إنه من كلام يوسف عليه السلام، عندما أبلغ أن امرأة العزيز قالت كذ وكذا، قال يوسف: أنا لا أبرئ نفسي إن النفس لأمارة بالسوء»[٤].

إذاً ففضيلة الشيخ يرى أن قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ...﴾ من كلام امرأة العزيز، ورأى في قوله تعالى: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي...﴾ خلافاً بين المفسرين ونقل عن بعضهم أنه من كلام يوسف عليه السلام.

يرى بعض المفسرين أن الكلام من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ...﴾ الآية ليوسف عليه السلام، ومعناه: ذلك الذي فعلت من ردّي رسول الملك ليعلم أني لم أخنه، واختلفوا في المشار إليه بقوله: ليعلم، وقوله: لم أخنه، على أربعة أقوال: أحدها: أنه العزيز، والمعنى: ليعلم العزيز أني لم أخنه في امرأته بالغيب.

الثاني: أن المشار إليه بقوله: ليعلم، الملِك، والمشار إليه بقوله: (لم أخنه) العزيز، والمعنى: ليعلم الملِك أني لم أخن العزيز في أهله.

الثالث: أن المشار إليه بالشيئين الملك، والمعنى ليعلم الملك أني لم أخنه، وفي وجه خيانة الملك قولان: أحدهما: لكون العزيز وزيره، والثاني: لأن زليخا بنت أخت الملك.

الرابع: أن المشار إليه بقوله: ليعلم هو الله والمعنى الله أني لم أخنه[٥].

---

(١) يوسف: ٥١.

(٢) يوسف: ٥٢ ــ ٥٣.

(٣) قصص الأنبياء ص ٢٦١.

(٤) قصص الأنبيا ص ٢٦١.

(٥) زاد المسير لابن الجوزي ٢٣٩/٤.

لكي نتصور قائل عبارة: ذلك ليعلم أني لم أخنه... علينا أن نتأمل في الدوافع، فيوسف عليه السلام رد رسول الملك الذي جاءه يخبره بطلب الملك له، وطلب منه أن يسأل النسوة اللاتي قطعن أيديهن، لقد أراد يوسف إظهار براءته أمام الملك، فإذا كان الملك قد أرسل يطلبه بعد تأويله الرؤيا، فلا بد أن يوسف قد عرف من مقتضيات الأمر أو مما أخبره به رسول الملك أنه ـــ أي يوسف ـــ سيكون له شأن عند الملك.

أراد يوسف أن تُعلَن براءته للملك وللجميع، حتى يتمكن من أداء عمله دون منقصة فيه أو مذمة، فإن ذلك يعوق ما يرنو إليه، لذلك نراه يقول للملك بعد إعلان براءته: ﴿قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ وما كان ليوسف أن يقول ذلك قبل إعلان البراءة إعلاناً لا شبهة فيه.

وهذا المفهوم قد يجعلنا نعتقد أن قوله: ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب. من كلام يوسف والمتحدث عنه هنا هو الملك. ومن عجب أن بعض المفسرين الذين ذهبوا إلى أن المتحدث عنه هنا هو العزيز زوج المتهمة قد رأى أنه هو نفسه سيدها الذي قال الله فيه: ﴿وَأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى الْبَابِ﴾. فإذا كان العزيز زوجها موجوداً لدى الباب وظهرت براءة يوسف أمامه، فما الداعي لأن يقول عنه يوسف مرة أخرى: ذلك ليعلم أني لم أخنه بالغيب! هذا تناقض لا مسوغ له.

إذاً فيوسف لا يريد إظهار براءته عند العزيز الذي شهد بنفسه براءته، لكنه يريد أني ثبتها عند الملك الذي أرسل في طلبه ليستعين به.

وفي المقابل قد نرى وجهاً لأن يكون قوله: ذلك ليعلم أني لم أخنه من كلام امرأة العزيز، فهي قد أحبت يوسف حباً كبيراً، أحبته حبين: الأول: حب الجسد والرغبة، وقد بدا ذلك في إلحاحها عليه وقسمها إن لم يفعل ليسجنن، وحاولت ذلك معه بشتى الوسائل ولم تفلح.

ومن بعد ذلك نجد حباً آخر من امرأة العزيز ليوسف عليه الطهر والعفاف، حب الصدق والحقيقة، وذلك عند قولها: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَاْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾ أصبحت تمدح صدقه وعفته بعد أن كانت تتوعده وتهدده.

إنها سعيدة بهذا التحول وتريد أن يعرف يوسف أنها ما كذبت عليه في الشهادة، وهذا المعنى قد يجعلنا نعتقد أن قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ أَنِّي لَمْ أَخُنْهُ بِالْغَيْبِ﴾ من قول امرأة العزيز.

وإذا ذهبنا نرجح بين الأمرين فإننا نعتقد أن الكلام لامرأة العزيز، وذلك لأنه عقب كلامها مباشرة وقولها: ﴿الآنَ حَصْحَصَ الْحَقُّ أَنَاْ رَاوَدتُّهُ عَن نَّفْسِهِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * ذَلِكَ لِيَعْلَمَ﴾... الآية. وإذا لم يوجد في السياق ما يصرفه إلى يوسف جعلنا الكلام لامرأة العزيز موصولاً.

مما يعضد مذهب جعل الآيتين من قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ لِيَعْلَمَ... وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾ الآية لامرأة العزيز، أننا إذا نفينا عن يوسف الهم وجعلنا رؤيته برهان ربه قد حالت دون حدوث هم منه فإننا نعتقد عدم مناسبة قوله: ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي﴾، لأن تكون ليوسف عليه السلام.

المسألة العاشرة

في قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا﴾

قال تعالى: ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتَ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾(٢).

نلحظ في الآيتين السابقتين استعمال الضمير «فيه» في الأولى والضمير «فيها» في الثانية.

يرى الشيخ الشعراوي أن القولين متساويان، يقول: «فمرة يقول فَنَفَخْنَا فِيهِ، أي في الفرج، ومرة يقول: فَنَفَخْنَا فِيهِا، أي فيها هي والقولان متساويان»(٣).

ومعنى كلامه ألا فرق بين عود الضمير إلى الفرج أو إليها فالمفهوم واحد. وإلى هذا ذهب بعض المفسرين. وهو شبيه بقوله تعالى في قصة موسى ع ليه السلام ﴿إِذْ أَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّكَ مَا يُوحَى * أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ﴾.

اختار الزمخشري أن تكون الضمائر كلها راجعة إلى موسى. يقول: «أما الأول وهو قوله: «أمه» فلا إشكال في رجوعه إلى موسى، وأما التابوت إذا قذف في اليم وموسى فيه فقد قذف موسى في اليوم وكذلك الثالث»(٤).

واختار غيره عود الضميرين الأخيرين إلى التابوت لأنه فهم من قوله: فاقذفيه في اليم، والمراد التابوت، وأما موسى عليه السلام فلم يقذف في اليم(٥).

أرى أن سياق ورود الآيتين عن مريم مختلف، ففي سورة الأنبياء التي عاد الضمير فيها إلى مريم نجد المولى سبحانه يتحدث عن بعض الأنبياء ذاكراً بعضاً من أخبارهم، فتحدث أولاً إلى سيدنا محمد r ثم عن سيدنا إبراهيم ثم نوح ثم داود وسليمان وذي النون وزكريا ثم مريم، وقال عنها: ﴿وَالَّتِي أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِن رُّوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابْنَهَا آيَةً

(١) التحريم: ١٢.
(٢) الأنبياء: ٩١.
(٣) قصص الأنبياء ص ٥٣٧.
(٤) الكشاف ص ٦٨٦ دار المعرفة بيروت.
(٥) الكشاف ص ٦٨٦ ط دار المعرفة بيروت.

للْعَالَمِينَ﴾ فالمقصود هنا ذكر مريم والحديث عنها وما آل إليه أمرها حتى ظهر ابنها وصارا معاً آية[١].

إذاً الحديث هنا عن مريم في سياق الحديث عن أنبياء، وقد جاء الضمير فيها وسط ضمائر عديدة رجعت كلها إلى مريم: فرجها، فيها، جعلناها، ابنها، لذلك كان الأنسب عود الضمير إليها.

أما آية سورة التحريم فإن الحديث فيها عن المثل الذي ضربه الله عز وجل للذين آمنوا، يقول تعالى: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً لِّلَّذِينَ آمَنُوا اِمْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِندَكَ بَيْتاً فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾[٢].

ثم يذكر الله سبحانه مريم ابنة عمران ليضرب بها هي الأخرى المثل للذين آمنوا، ذاكراً أهم ما قدمته طاعة لربها وهو الإحصان وتصديقها بكلمات ربها وكتبه، فهنا ليس الحديث عن الشخص حتى يعود إليه الضمير بقدر ما هو حديث عما قدمه الشخص دليلاً على إيمانه وتصديق، فكان عود الضمير إلى الفرج أنسب في قوله تعالى: ﴿فَنَفَخْنَا فِيهِ﴾ لزيادة تأكيد عفتها.

المسألة الحادية عشرة

في قوله تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ...﴾

لما وضعت السيدة مريم وليدها أمرها الله عز وجل أن تهز بجذع النخلة حتى يتساقط عليها الرطب الجني وإننا لنعجب من هذا الأمر فكيف بامرأة في مثل حال مريم وضعفها أن تهز بجذع النخلة؟

قال تعالى: ﴿وَهُزِّي إِلَيْكِ بِجِذْعِ النَّخْلَةِ تُسَاقِطْ عَلَيْكِ رُطَباً جَنِيّاً﴾[٣].

يرى الشيخ الشعراوي أن الأمر بالهز يتعلق بالأخذ بالأسباب يقول: إن هز جذع النخلة شيء صعب، لأنك لو أتيت بأقوى رجل في العالم ليمسك نخلة من جذعها ويهزها فلن تسقط عليه رطبة واحدة من رطبها، لأنه جذع ثابت، ولكن الحق سبحانه وتعالى أراد أن يجمع بين شيئين هما: طلب الأسباب مع الاعتماد على المسبب، طلب الأسباب هو هز النخلة مع أنها في حالة مخاض ومتعبة ومتألمة، وجاءت إلى النخلة لتستتر إليها، فكيف تهزها وهي في هذه الحالة من الضعف والألم، ومع أن أقوى الرجال لا يقدر على ذلك؟

(١) أسرار التكرار في القرآن ١٤٣/١.

(٢) التحريم: ١١.

(٣) مريم: ٢٥.

قالوا: لأن الله تعالى يريد أن يبقى اتخاذ الأسباب مهما كان الإنسان ضعيفاً، فعليه أن يبذل جهده في الأخذ بالأسباب[1].

إننا عند قراءة هذه الآية يلفت نظرنا:

أولاً: جزم المضارع تساقط في جواب الطلب هزي، وذلك يعطي دلالة الجملة الشرطية والمعنى: إن تهزي تساقط، وبذلك يكون المولى عز وجل قد علق تساقط الرطب على الهز، وفي ذلك المعنى الذي أشار إليه الشيخ الشعراوي وهو إبقاء الأسباب مهما كان الإنسان ضعيفاً. ولو رفع الفعل تساقط لم يكن مترتباً على الهز.

الثاني: دخول حرف الجر الباء في قوله سبحانه: بجذع النخلة ولم يقل: هزي إليك جذع النخلة، مع أن التركيبين جائزان لأن الفعل «هَزَّ» يتعدى بنفسه، إلا أن الباء قد زيدت على معنى افعلي الهز به، لأن المقصود فعل الهز من جانبها سواء استطاعت الهز فعلاً أم لم تستطع، وسواء استجاب الجذع فاهتز أم لا، فليس اهتزاز الجذع شرطاً لتساقط الرطب.

وهذا المعنى مستفاد من دخول الباء، ولولا دخولها، لكن اهتزاز الجذع ومقدرتها على الهز شرطاً لتساقط الرطب، فمن رحمة الله أن قال لها: هزي به، ولم يقل: هزيه، والله أعلم.

المسألة الثانية عشرة

في قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى...﴾

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ امْرَأَةُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّراً فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ * فَلَمَّا وَضَعَتْهَا قَالَتْ رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنثَى وَاللّهُ أَعْلَمُ بِمَا وَضَعَتْ وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالأُنثَى وَإِنِّي سَمَّيْتُهَا مَرْيَمَ وِإِنِّي أُعِيذُهَا بِكَ وَذُرِّيَّتَهَا مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ﴾[2].

نذرت، أي جعلت نذراً عليّ أن يكون هذا الولد الذي في بطني حبيساً على خدمة بيتك وهو بيت المقدس. محرراً، أي عتيقاً من كل شغل سوى خدمة المسجد.

فلما وضعت مريم كان المولود أنثى، فتحسرت وتلهفت على ما فاتها من النذر، لأن الأنثى لن تخدم البيت، كما يخدمه الذكر، لما يلحق الأنثى من الحيض والنفاس.

والسؤال هنا: هل يكون قوله تعالى: وليس الذكر كالأنثى من تمام كلامها أو من كلام الله عز وجل؟

---

(١) قصص الأنبياء ص ٥٢٢ ــ ٥٢٣.

(٢) آل عمران: ٣٥ ــ ٣٦.

يقول الشيخ الشعراوي: «فلما وضعتها قالت ربي إني وضعتها أنثى، هذا القول من امرأة عمران، لأنها كانت قد قالت: ربي إني نذرت لك ما في بطني محرراً لخدمة البيت، فلما جاء المولود أنثى فهمت أن ذلك لا يؤدي إلى الغرض المطلوب الذي أرادته... الحــق ســبحانه وتعالى يقول بعد ذلك: وليس الذكر كالأنثى. فهل هذا كلامها أم من كلام الله؟

إما أنه من كلام الله تعالى، فكأنه لما قالت: إني وضعتها أنثى، قال الله تعالى: وليس الذكر كالأنثى، كأن الحق يقول ما معناه: لا تظني أن الذكر الذي كنت تتمنينه سيصل إلى مرتبــة هذه الأنثى، إن هذه الأنثى لها شأن عظيم.

أو أنه من تمام كلامها: إني وضعتها أنثى، ويكون قول الحق ســبحانه: والله أعلــم بمــا وضعت، هو جملة اعتراضية، ويكون تمام كلامها: وليس الذكر كالأنثى، أي أنها قالت: يــا رب إن الذكر ليس كالأنثى، إنها لا تصلح لخدمة البيت، وليأخذ المؤمن المعنى الذي يحبــه، وستجد أن المعنى الأولى فيه إشراق أكثر»(١).

وعلى القول الأول بأنه من كلام الله عز وجل تكون «أل» للعهد وليس للجنس، والمعنى: وليس الذكر المتمنى كالأنثى المعطاة التي وهبت لها. وعلى القول الثاني بأنه من كلام امرأة عمران تكون «أل» للجنس، والمعنى: ليست النساء كالرجال في خدمة البيت لما يعتريها من موانع تحول أحياناً دون إتمام العمل.

وعلى القول الثاني يكون في الكلام تقديم وتأخير، فالأصل أن تقول امرأة عمران: وليست الأنثى كالذكر، يرى الثعالبي أنها بدأت بذكر الأهم، فهو الأهم في نفسها لما تريده من خدمة بيت الله، فهو الأنسب للقيام بهذه المهمة، وإلا فسياق قصتها يقتضي أن تقول: وليست الأنثى كالذكر(٢).

يقف المرء حائراً بين الرأيين، وأعتقد أن الله قد وفق الشيخ الشعراوي حين قال: وليأخــذ المعنى الذي يحبه. فالترجيح بينهما صعب، لأن إضافة العبارة إلى كلام امرأة عمران يزيــد في دلالة التحسر، فتعطى العبارة معنى وإحساساً، يجعلك تعــيش معهــا لحظــات التمنـــي والحسرة، وتعتقد أن العبارة لا استغناء عنها على أنها من تمام حديثها.

وإضافة العبارة إلى المولى عز وجل تضيف إلى الكلام معنى جديداً وإحساساً بما سيكون لهذه الأنثى من منزلة عظيمة قد لا ينالها الولد الذي تمنت، هذا على فرضــية مجيئــه. والله أعلم.

---

(١) قصص الأنبياء ص ٥٠٢.

(٢) تفسير الثعالبي ٢٦٠/١.

المسألة الثالثة عشرة

في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ﴾

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ اللّهُ يَا عِيسَى إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُواْ وَجَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ فَوْقَ الَّذِينَ كَفَرُواْ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأَحْكُمُ بَيْنَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾(١).

نلحظ في قوله تعالى: ﴿إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَرَافِعُكَ﴾ مجيء التوفي قبل الرفع، فهل هذا على سبيل الترتيب أو أن الواو لا تقتضي ذلك؟

يقول الشيخ الشعراوي: إن علينا أن نتنبه إلى واو العطف بين متوفيك ورافعك، فمن قال: إن واو العطف تقتضي الترتيب، ومن قال: إن واو العطف تقتضي الجمع فقط، كقولنا: جاء زيد وعمر، وهذا يعني أن زيد جاء مع عمر، أو أن زيد جاء أولاً، أو أن عمر جاء أولاً وتبعه زيد. إن واو العطف لا تقتضي الترتيب، وإنما مقتضاها هو الجمع فقط. وقد قال الحق سبحانه: إني متوفيك ورافعك إلي. هذا الضرب من الجمع لا يدل على أنّ الوفاة قد تمت قبل الرفع، ودليلنا على ذلك أن الحق سبحانه أنزل في القرآن آيات تدل على هذا، كقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنكَ وَمِن نُّوحٍ﴾(٢).

إن الحق سبحانه قد أخذ الميثاق من محمد ﷺ وجمع معه نوحاً وإبراهيم، فهل هذا الجمع يقوم على الترتيب؟

لا، لأن «نوح» كان متقدماً جداً في موكب الرسالات وسبق رسول الله بقرون طويلة(٣).

ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من عدم إفادة الواو الترتيب في بعض المواضع صحيح، فهي حينئذ تعني مطلق الجمع، فتعطف الشيء على مصاحبه نحو: ﴿فَأَنجَيْنَاهُ وَأَصْحَابَ السَّفِينَةِ﴾. وتعطف الشيء على سابقه نحو: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحاً وَإِبْرَاهِيمَ﴾ وتعطف الشيء على لاحقه نحو: ﴿كَذَلِكَ يُوحِي إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ﴾.

وقال ابن مالك: وكونها للمعية راجح وللترتيب كثير وبعكسه قليل، ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقارب أو تراخ، نحو: ﴿إِنَّا رَادُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ الْمُرْسَلِينَ﴾. فإن الرد بُعَيد إلقائه في اليم والإرسال على رأس أربعين سنة. وقول بعضهم: إن معناها الجمع المطلق غير سديد لتقيد الجمع بقيد الإطلاق، وإنما هي للجمع لا بقيد. وقول السيرافي: «إن النحويين

---

(١) آل عمران: ٥٥.

(٢) الأحزاب: ٧.

(٣) قصص الأنبياء ص ٥٦٨.

واللغويين أجمعوا على أنها لا تفيد الترتيب مردود، بل قال بإفادتها إياه قطــرب والربعــي والفراء وثعلب وأبو عمرو الزاهد وهشام والشافعي...»[١].

إذا قلنا بعدم إفادة الواو الترتيب في بعض المواضع وأنها لمطلق الجمــع فــإن التحليــل اللغوي لا يقف عند هذا، وإنما علينا مواصلة البحث عن سبب مجيء الكلامِ على هذا النسق، ولقد تعرضت إلى قول الشاهد الذي كان من أهلِ امرأة العزيز: ﴿ إِن كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ مِنَ الكَاذِبِينَ * وَإِنْ كَانَ قَمِيصُهُ قُدَّ مِن دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وَهُــوَ مِــن الصَّــادِقِينَ﴾. صحيح أن الواو جمعت بين الحكمين: حكم قَدّ القميص من قبل، وحكم قَدّ القميص من دُبــر، لكن يبقى التساؤل عما في نفس المتكلم دفعه إلى البدء بالحكم الدال على صدق امرأة العزيز وتثنيته بالحكم الآخر، وقد أشرت إلى أن مجيء الكلام على هذا النسق قد يفيد أنه بــدأ بمــا يتمناه ويرجوه[٢].

مثال ذلك: إذا أراد شخص أن يسأل عن نتيجة صديقه أو أخيه، فإنه قد يقول: هل نجح أو رسب؟ أو يقول: هل رسب أو نجح؟ وكلا السؤالين جائز، ومع أن العطف بأو يفيد التخيير لا الترتيب، لكن يبقى أن بدء المتكلم بالنجاح أو الرسوب له دلالة كامنة في نفسه، لذلك علينا أن نسأل المفسرين الذين ذهبوا إلى أن «متوفيك ورافعك» لا تدل الواو فيه علــى ترتيــب، لأن التوفي بعد الرفع، ونقول لهم: إن دلت الواو على مطلق الجمع فسوف يبقى التساؤل عن سر مجيء الترتيب على هذا النحو.

ومع هذا، ففي الآية آراء أخرى تجدر الإشارة إليها، يقول ابن كثير: «اختلف المفســرون في «متوفيك ورافعك» فقال قتادة وغيره: هذا من المقدم والمؤخر، وتقديره إني رافعك إلــي ومتوفيك، وقال الأكثرون: المراد بالوفاة ها هنا النوم كما قالت تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّــاكُم بِاللَّيْلِ﴾. وقال: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ وكان رســول الله r إذا قام من النوم يقول: الحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا»[٣].

وجاء في تفسير البغوي «للتوفي تأويلان، أحدهما: إني رافعك إلي وافياً، لم ينالوا منــك شيئاً، من قولهم: توفيت من كذا وكذا، واستوفيته إذا أخذته تاماً. والآخر: إني مستلمك مــن قولهم: توفيت منه كذا، أي تسلّمته. وقال الربيع بن أنس: المراد بالتوفي النوم، وكان عيسى قد نام فرفعه الله نائماً إلى السماء»[٤]. وعلى أساس تفسير التوفي بالنوم، وقــد دلــت عليــه

(١) مغني اللبيب ٤٠٨/٢ ــ ٤٠٩.

(٢) للمؤلف: نماذج من العدول القرآني تحت الطبع.

(٣) تفسير ابن كثير ٣٦٧/١.

(٤) تفسير البغوي ٣٠٨/١.

شواهد من استعمال القرآن. تكون الآية قد جاءت على الأصل دون تقديم أو تأخير، والمعنى: إني متوفيك، أي منومك ورافعك إلي. والله أعلم.

المسألة الرابعة عشرة

في قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ هُدَى اللّهِ....﴾

وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ نَرْفَعُ دَرَجَاتٍ مَّن نَّشَاء إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ * وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلاًّ هَدَيْنَا وَنُوحاً هَدَيْنَا مِن قَبْلُ وَمِن ذُرِّيَّتِهِ دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِّنَ الصَّالِحِينَ * وَإِسْمَاعِيلَ وَالْيَسَعَ وَيُونُسَ وَلُوطاً وَكُلاًّ فضَّلْنَا عَلَى الْعَالَمِينَ * وَمِنْ آبَائِهِمْ وَذُرِّيَّاتِهِمْ وَإِخْوَانِهِمْ وَاجْتَبَيْنَاهُمْ وَهَدَيْنَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * ذَلِكَ هُدَى اللّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾[١].

يرى فضيلة الشيخ الشعراوي أن الإشارة في قوله تعالى: «ذلك هدى الله، إلى ما تقدم ذكره من أسماء الأنبياء» يقول: وهنا استعمال «ذلك» إشارة إلى ما تقدم، وهم: إبراهيم وإسحاق ويعقوب وسليمان. لماذا قال الحق: ذلك ولم يقل: أولئك مع تعددهم؟

لأن الإشارة هنا إلى شيء جامع وهم المهديون من الله، لذلك فهو شيء واحد، أما الكاف ــ يعني في «ذلك» ــ فإن الله يخاطب بها مفرداً وهو رسول الله»[٢].

إن ما ذهب إليه الشيخ الشعراوي من استعمال «ذلك» للإشارة إلى الأنبياء السابق ذكرهم بعيد، وربما كان الشيخ متفرداً بهذا الرأي فيما قرأت.

ذهب كثير من المفسرين إلى أن المشار إليه في هذه الآية مفهوم من الكلام السابق يقول الرازي: «واعلم أنه يجب أن يكون المراد من هذا الهدى هو معرفة التوحيد وتنزيه الله تعالى عن الشرط، لأنه قال بعده: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُواْ لَحَبِطَ عَنْهُم مَّا كَانُواْ يَعْمَلُونَ﴾ وذلك يدل على أن المراد من «ذلك الهدى» ما يكون جارياً مجرى الأمر المضاد للشرك»[٣].

ويرى أبو السعود أن «ذلك الهدى» إشارة إل ما يفهم من النظم الكريم من مصادر الأفعال المذكورة، أو إلى ما دانوا به[٤].

ويقول الشوكاني: والإشارة بقوله: «ذلك هدى الله» إلى الهداية والتفضيل والاجتباء المفهومة من الأفعال السابقة[١].

---

(١) الأنعام: ٨٣ ــ ٨٨.

(٢) قصص الأنبياء ص ٥١١.

(٣) التفسير الكبير للرازي ٥٣/١٣.

(٤) تفسير أبي السعود ١٥٩/٣.

أعتقد أن الأقوال السابقة يمكن استنباطها من سياق الآية وجميعها تدل على أن المشار إليه مفهوم الكلام السابق على اسم الإشارة، وليس الأنبياء السابق ذكرهم فذلك بعيد.

المسألة الخامسة عشرة

في مفهوم الزيادة

تعرض فضيلة الشيخ الشعراوي إلى مسألة الحروف الزائدة في مواضع كثيرة، وكان يلح على فكرة أساسية، هي عدم جواز إطلاق مصطلح الحروف الزائدة على القرآن الكريم، وحجته أن المتحدث هو الله، ولا يمكن أن يكون في كلامه سبحانه ما يوصف بالزائد.

يقول الشيخ: وقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ مِّن الْعَالَمِينَ﴾[٢].

يقول بعض الفقهاء: إن «من» زائدة، ولكن بالنسبة لكلام الحق سبحانه وتعالى فلا يوجد شيء زائد، فلو أننا قلنا: ما سبقنا واحد أو اثنان، أي عدد قليل لا يعتد به، ولكن إذا قلنا: من أحد، فمعناه: أنه لم سبقنا أحد بالنفي القطعي تماماً. كما تقول لإنسان: ما عندي مال، فقد تملك عشرة قروش أو عشرين قرشاً، لكنك لا تعتبرها مالاً، ولكن إذا قلت له: ما عندي من مال، أي من بداية ما يقال له مال ولو مليماً واحداً، فقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿مَا سَبَقَكُم بِهَا مِنْ أَحَدٍ﴾، أي من بداية ما يقال له أحد[٣].

وفي موضع آخر يقول الشيخ: «وقوله تعالى: ﴿مَا مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ﴾ أي من الذي حجز بينك وبين السجود؟ ولا توجد «لا» زائدة أو «لا» صلة، بل إنها لتوكيد المعنى بأن إبليس امتنع عن السجود من نفسه دون أن تقهره قوة على الامتناع»[٤].

إنني أتفق مع الشيخ على أن كل حرف له معنى يفيده، وقد يغيب المعنى بغياب ذلك الحرف، وإلا فما فائدة الإتيان به أصلاً خاصة إذا كان المتكلم هو الله سبحانه. لكن هل يعني تسمية النحويين لبعض الحروف بأنها حروف زائدة أنها ليست لمعنى؟ أو أن التركيب بها يتساوى إذا حذفت؟

الزيادة عند النحويين مصطلح يدل عندهم على الحرف الزائد على البناء الأساسي للتركيب، وهذا منهج تعليمي من جانب النحويين، فالتركيب عندهم يتكون من مكونات أساسية بغيرها ينفرط العقد وينهدم البناء، ومكونات ثانوية تأتي لبعض الإضافات الدلالية، ومن تلك حروف الجر الزائدة.

---

(١) فتح القدير ١٣٧/٢.

(٢) الأعراف: ٨٠.

(٣) قصص الأنبياء ص ١٤١.

(٤) قصص الأنبياء ص ١٨.

النحوي على سبيل المثال يقول لي: إن تركيب: ليس زيد شاعراً، يتكون من مكونات أساسية هي ليس واسمها وخبرها، وإذا قلت: ليس زيد بشاعر، فإن الباء دخلت زيادة على المكونات الأساسية للتركيب، وليس معنى ذلك نفي أي دلالة يؤديها الحرف، كالتوكيد مثلاً، وإنما معنى الزيادة هو الفصل بين ما هو أساسي في التركيب لا يقوم إلا به وما هو زائد جيء به لإضافة معنى على الدلالة الأساسية.

يقول ابن جني عن زيادة الباء: «واعلم أن هذه الباء قد زيدت في أماكن، ومعنى قولي زيدت: أنها إنما جيء بها توكيداً للكلام، ولم تحدث معنى، كما أن «ما» من قوله عز اسمه: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِم مِّيثَاقَهُمْ﴾ و﴿عَمَّا قَلِيلٍ﴾، و﴿مِمَّا خَطِيئَاتِهِمْ﴾ إنما تقديره: فبنقضهم، وعن قليل، ومن خطيئاتهم. وذلك نحو قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُ﴾ تقديره كافياً عبده، وقوله: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ أي ألست ربكم، ﴿وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لِّنَا﴾، أي مؤمناً لنا، وما أنا بطارد المؤمنين، أي طارد المؤمنين»[(١)].

ويوضح ابن جني مفهوم الزائد والأصلي بقوله: «وقد زيدت الباء أيضاً مع أحد جزأي الجملة التي لا تنعقد مستقلة إلا به، وذلك على ثلاثة أضرب أحدهما: المبتدأ، والآخر: الخبر، والآخر: الفاعل، فأما المبتدأ فقولهم: بحسبك أن تفعل كذا، وإنما هو حسبك أن تفعل كذا، والباء زائدة، وأما زيادتها في خبر المبتدأ فقوله تعالى: ﴿جَزَاء سَيِّئَةٍ بِمِثْلِهَا﴾، ذهب أبو الحسن إلى أن الباء زائدة، وتقديره: جزاء سيئة مثلها، وإنما استدل على هذا بقوله تعالى في موضع آخر: ﴿وَجَزَاء سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾، وهذا مذهب حسن واستدلال صحيح»[(٢)].

إذاً الذي يدل النحويين على زيادة حرف ما في موضع هو استعمال اللغة لنفس التركيب بغير ذلك الحرف في مواضع أخرى.

وعن زيادة لام الجحود لتقوية النفي يقول ابن هشام: «ووجه التوكيد فيها عند الكوفيين أن أصل ما كان ليفعل، ما كان يفعل، ثم أدخلت اللام زيادة لتقوية النفي، كما أدخلت الباء في ما زيد بقائم، لذلك فعندهم إنها حرف زائد مؤكد»[(٣)].

إن الزيادة لا تعني عدم الفائدة، إنما هو مصطلح لدى النحويين، علينا أن نفهم المصطلح عند أهله، كما أن لكل علم من علوم اللغة مصطلحاته التي قد تغيب عن كثيرين.

لقد ركز فضيلة الشيخ الشعراوي في مواضع كثيرة على انتقاد النحويين في مصطلح الزيادة، مع أنهم لم يختلفوا في أن الزائد جيء به لإفادة معنى أو توكيد كلام.

---

(١) سر صناعة الإعراب ١٣١/١.

(٢) السابق ١٣٧/١.

(٣) مغني اللبيب ٢٧٩/١.

المسألة السادسة عشرة

في الفعل «آمن»

تكرر الفعل «آمن» في القرآن كثيراً، ماضياً ومضارعاً وأمراً، وأصله ثلاثـي، مادته: أمن، زيدت عليه همزة في أوله، فصار: أأمن، بهمزتين ثم سهلت الهمزة الثانية فأصبحت ألفاً وصار الفعل: أامن أو آمن.

كلام فضيلة الشيخ الشعراوي في الفعل «آمن» الوارد في كتاب قصص الأنبياء غير واضح، ففيه ما يفيد أن الفعل أصله: أمن، زيدت الهمزة عليه، كما شرحت سالفاً. وفيه ما يفيد أن حرف الزيادة هو الألف. يقول الشيخ: «وكلمة «آمنتم» أخذت في القرآن مجالات متعددة وهي من مادة «أمن» والأمن هو الاطمئنان وعدم الخوف، وتأتي مرة ثلاثة أحرف: الهمزة والميم والنون، ومرة تزاد الهمزة فتقول: آمن، زيادة ألف على الهمزة، والفرق بينهما أن «أمن» بمعنى اطمأن، ومعنى «آمنتم له» أي صدقتموه»(١).

للشيخ عبارتان: الأولى: ومرة تزاد الهمزة، الثانية: زيادة ألف على الهمزة، فأيهما تمثل رأيه في الحرف المزيد على الفعل «أمن»؟

على أية حال يمكن التوفيق بين العبارتين بأن الشيخ ربما قصد زيادة الهمزة وسماها ألفاً نظراً لأنها تسهل وتصير ألفاً. والله أعلم.

يخطئ كثير من الدارسين عندما يعتقدون أن «آمن» أصله «أمن» زيدت ألف بعد همزته. لو كان كذلك لأصبح الفعل «آمن» مساوياً لبقية الأفعال الأخرى المزيدة بالألف مثل: شارك ــ بايع ــ خاصم...

في دلالة المفاعلة وكذلك في صياغة المصدر منه ففي مصدر هذه الأفعال نقول:

شارك	مشاركة
بايع	مبايعة
خاصم	مخاصمة

أما آمن فلا نقول: مؤامنه وإنما نقول: آمن: إيمان فهو مثل الأفعال المزيدة بهمزة في أولها مثل:

أكرم	إكرام
أحسن	إحسان
آمن	إيمان

(١) قصص الأنبياء ص ٣٧٣، ٣٧٤.

جاء في مختار الصحاح: «وأصل آمن: أأمن بهمزتين لينت الثانية»[1].

الخاتمة

حاولت هذه الدراسة إلقاء الضوء على بعض المسائل اللغوية الواردة في كتاب قصص الأنبياء لفضيلة الشيخ الشعراوي، ومن خلال هذه التجربة البسيطة المتواضعة أشير إلى النقاط التالية:

أولاً: إن القرآن الكريم كل متكامل ذو أسلوب خاص في العرض والبيان، وإذا أراد الباحث أن يتأمل مسألة ما في القرآن الكريم فعليه أن يجمع بين النظائر والمتشابهات، لأن القرآن يفسر بعضه بعضاً، فقد يكون التركيب في موضع مفسراً لنظيره في موضع آخر، وعليه فالنظرة الجزئية إلى القرآن الكريم تؤدي إلى فهم جزئي لا يعكس نظام القرآن الكريم المعجز في تراكيبه.

ثانياً: منهج فضيلة الشيخ الشعراوي في تناول المسائل اللغوية المتصلة بالآية موضع التفسير، كان متعدداً وليس على نمط واحد، كل ذلك حسب الآية موضع التفسير وحسب المسألة اللغوية، وليحقق الفهم الواضح غير المغرق في التفاصيل ليناسب حاجة مستمعيه الذين يمثلون مستويات الفهم والاستيعاب من أعلاها إلى أدناها.

ورأينا الشيخ يذكر الآراء المتعددة في المسألة ويرجح بينها، وفي مواضع يذكر الآراء ولا يرجح بينها ويترك للسامع اختيار ما تميل إليه نفسه وفي مواضع لا يذكر الخلاف في المسألة وإنما يعرض ما يرتضيه رأياً مباشرة ولم يتعرض الشيخ لجميع المسائل اللغوية وإنما ذلك منها ما رآه ضرورياً لا يقوم التفسير إلا بالإشارة إليه.

ثالثاً: إن تحويل تفسير الشيخ الشعراوي من الصورة المنطوقة إلى المكتوبة عمل ليس يسيراً يحتاج إلى دقة وشجاعة لأن المشافهة تعتمد على أساليب إضافية لا تتاح للقارئ وكتابة التفسير في مجلدات سيأتي زمان يقرؤها من لم يسمع الشيخ تحتاج إلى أن تستوفي بعض المسائل خاصة اللغوية أو الفقهية على أن يتم ذلك في الهوامش حتى لا تختلط بنص الشيخ، وقد رأينا لبساً عند عرض رأي الشيخ في بعض المسائل.

---

(١) مختار الصحاح مادة أمن.

المـراجـع

ــ أسرار التكرار في القرآن، محمد بن حمزة الكرماني، دار الاعتصام ط٢ ــ ١٣٩٦هــ، تحقيــق عبد القادر أحمد عطا.
ــ أضواء البيان، محمد الأمين محمد المختار الشنقيطي، دار الفكر والطباعــة والنشــر ــ بيــروت ١٤١٥هــ.
ــ التسهيل لعلوم التنزيل، محمد بن أحمد بن محمد الغرناطي الكلبي، دار الكتاب العربــي ــ لبنــان ط٢، ١٩٨٣م.
ــ تفسير أبي السعود، محمد بن محمد العمادي، دار إحياء التراث ــ بيروت.
ــ تفسير ابن كثير ــ إسماعيل بن عمر بن كثير الدمشقي، دار الفكر، بيروت، ١٤٠١هــ.
ــ الدر المنشور، عبد الرحمن جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م.
ــ روح المعاني، أبو الفضل شهاب الدين السيد محمود الآلوس، دار إحياء التراث، بيروت.
ــ زاد المسير في علم التفسير، عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٤٠٤هــ.
ــ سر صناعة الإعراب، أبو الفتح عثمان بن جنى، دار القلم دمشق، ط١، ١٩٨٥م.
ــ فتح القدير، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، دار الفكر، بيروت.
ــ قصص الأنبياء والمرسلين، محمد متولي الشعراوي، مكتبة التراث الإســلامي، الطبعــة الثانيــة ٢٠٠١م.
ــ الكتاب، سيبويه، تحقيق عبد السلام هارون، ط٣، ١٩٨٨م.
ــ الكشاف، أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري، دار إحياء التراث، بيروت.
ــ مختار الصحاح.
ــ مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، أبو محمد عبد الله، جمال الدين بن هشام الأنصــاري، تحقيــق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.

/ /

أسلوب العطف
«إعادة صياغة»

د. شوقي المعري(*)

U———————————— u

مقدمة:

العطف أحد التوابع الأربعة (التوكيد ــ البدل ــ الصفة ــ العطف بنوعيه عطف النسق، وعطف البيان) ويُظنّ ــ غالباً ــ من المتعلّم أنه الأسهل فيتجاوزه إلى غيره، ولكنّ المتعلّم إذا قرأ في العطف فإنه سيجد أن ثمّة أموراً، وأحكاماً، وقواعد كثيرة لا يعرفها.

إنّ تجربتي في التدريس علمتني أن أقدّم البحث كاملاً غير منقوص ولا مجتزأ، لأنّ ما نتركه قد لا يصل إليه الطالب بنفسه، وقد لاحظت أنّ أحكاماً كثيرة نقف عليها في بحث العطف لا يعرفها الطالب، فنعود إليها فنجد أنّ كثيراً من المراجع النحوية المعاصرة قد أغفلتها، وأنّ كثيراً من المصادر القديمة قد اضطرب فيها منهج البحث، فقدِّم بلا تنسيق محدّد، أو منهج متتابع تتتابع فيه فقرات هذا البحث.

وإذا ما عدنا إلى تلك المصادر فإننا نجد كلاماً كثيراً، ومطولاً، ونقرأ وجهات نظر مختلفة في بعض جوانبه، ولا سيما في إعراب الجمل التي رُكِّبت أو صُنِعَت، أما الشواهد القرآنية والشعرية فلم يقع فيها الخلاف ما خلا بعض القضايا الجزئية التي يمكن أن تُحلّ من قراءة

(*) باحث سوري جامعي.

الشاهد فلا تقتضي الوقوف عليها طويلاً، وهذا ما لاحظته في معظم المصادر التي عدت إليها، ولاسيما ما يتصل بعطف البيان، بل إنك لتشعر أنّ في كلام القدماء اضطراباً تشعر أنْ لا رأيَ واضحاً في اعتباره، وقد استمر هذا الاضطراب حتى كتبنا الحديثة التي نقلته إلى المدرسين فالطلاب، فظل غير واضح، ولما يزل بحاجة إلى تمييز، ولاسيما مقارنته بالبدل الذي يغلب على معظم ما وقع عطف بيان، وإنك لتقرأ بين السطور أن عطف البيان هو البدل، وكأنه النتيجة التي يريد المحدثون بعد القدماء الوصول إليها(١)، وقد يكون ابن يعيش في شرح المفصل(٢) أو من بدأ تبويب البحث وتقسيمه.

إنّ هذه الأسباب مجتمعة جعلتني أعيد صياغة بحث العطف صياغة لا تغيرّ القاعدة النحوية، بل تقرّبها، وتبوّبها تبويباً جديداً، وقد وجدت أن يُوزَّع البحث على النحو التالي.

ــ مقدمة عن التوابع.
ــ حروف العطف، مع التعليق عليها كلما وجدت ضرورة، وحاولت أن ألمّ بكل جوانبها.
ــ أنواع العطف، وقُسِّم هذا الجانب في عناوين فرعية كثيرة.
ــ عطف البيان، وتكلمت فيه على شبهه بالبدل.
ــ أحكام عامة أو خاصة.
ــ النتيجة.

العطف

العطف كما تقدم أحد التوابع، لكنه يختلف عن تلك الأنواع فتلك الأنواع، تتبع ما قبلها بغير واسطة(٣)، أما المعطوف فلا يتبع إلا بواسطة أي بحرف العطف، ويكون فيه الثاني غير الأول، ويأتي بعد أن يستوفي العامل عمله، فلم يتصل إلاّ بحرف بخلاف التوكيد والبدل والصفة(٤)، ومصطلح العطف من عبارات البصريين، أما النسق فهو من عبارات الكوفيين، ويظلّ مصطلح النسق غائباً عن عقل الطالب أو المتعلم حتى يصبح متخصصاً، بل هو يظنّ أنّ عطف النسق جزءٌ آخر من العطف الذي يعرفه.. إنّما هو العطف نفسه، والنسق هو الترتيب، وحروف النَّسق هي حروف العطف نفسها(٥)

وللعطف ثلاثة أقسام(٦):

آ ــ **العطف على اللفظ** وهو الأصل.

ب ــ **العطف على المحل،**

ج ــ **العطف على التوهم**، وشرط جوازه صحةُ دخول ذلك العامل المتوهم، وشرط حسنه كثرة دخوله هناك.

قال زهير بن أبي سلمى:

بدا لي أنّي لست مــدركَ مــا مضــى ولا سابقٍ شــيئاً إذا كــان جائيــا(٧)

بجرّ (سابق) عطفاً على (مدرك) فقد توهَّم الشاعر أنه أدخل الباء الزائــدة فجَــرَّ فقــال (بمدركِ)، لأنّ الباء تزاد ــ غالباًــ في خبر ليس، وهذا لا يقاس عليه. ومثله قول الأحوص اليربوعي:

مشــائيم ليســوا مصــلحين عشــيرة ولا ناعــبٍ إلا بشــؤم غرابُهــا(٨)

تعليق: رُوي الشاهدان بنصب (سابقاً) و(ناعباً) وعندئذ فلا شاهد فيهما،

القسم الأول

حروف العطف

عدّ جمهور النحويين (٩) للعطف عشرة أحرف، وُزِّعت على النحو التالي:

آ ــ الواو والفاء وثم وحتى تجمع المعطوف والمعطوف عليه في الحكم.

ب ــ أو وأم وإمّا، لأحد الشيئين أو الأشياء.

ج ــ بل ولكن، الثاني خلاف معنى الأول في النفي والإثبات.

د ــ لا، مفردة.

وقال كثير إنها تسعة، فلم تُذْكر(إمّا)(١٠) وزاد بعضُهم (ليس)(١١)، وبعضُهم (أي)(١٢) وسنفصل الكلام في كل حرف.

١ ـ الواو(١٣):

أصل حروف العطف(١٤) لكثرة استعمالها ودورانها في الكلام، ومعناها مطلق الجمع عند الجمهور(١٥) وتجمع الأشياء(١٦) أو هي إشراك الثاني فيما دخل فيه الأول(١٧) وليس فيها دليل على أيّهما كان أولاً؛ فتعطف الشيء على صاحبه..، وعلى سابقه..، وعلى لاحقه(١٨) ويجوز أن يكون بين متعاطفيها تقاربٌ أو تراخٍ.

أحكامها:

تنفرد الواو بأحكام كثيرة؛ لأنها أم الباب، وأصل حروف العطف:

١ ــ تعطف مفرداً على مفرد، أو جملة على جملة، أو شبه جملة على مثلها، وشــواهدها كثيرة لا تحصى، نتركها ونستشهد على أحكام أخرى، و نشير إلى ما هو معروف إشارة.

٢ ــ تستعمل بمعنى (أو) فتفيد التقسيم أو الإباحة أو التخيير(١٩).

٣ ــ ترد بمعنى الباء(٢٠).
٤ ــ ترد بمعنى لام التعليل(٢١).
٥ ــ ترد قبل (لا الزائدة لتوكيد النفي)، وهذا كثير، منه قول الشاعر:

ولا تتركـــــاني لا لخيـــــرٍ مُعَجّـــلٍ ... ولا لبقـــــاء تنظـــــران بقائيـــــا

والملاحظ أنَّ عطف النفي يكون ــ غالباً ــ بالواو(٢٢).
٦ ــ اقترانها بـــ(إمّا)، وهذا أيضاً من الكثير، قال الشاعر عمران بن حطان:

فاكفف كما كــفّ عنـــي أننـــي رجـلٌ ... إما صميمٌ وإمّـــا فقعـــة القـــاعِ(٢٣)

٧ ــ يجوز حذفُها مع معطوفها بشرط أمن اللبس، كقولك «من الذي اشترك هو وزيـــد، فقلت: اشترك عمرو، أي اشترك عمرو وزيد..»(٢٤).
٨ ــ يجوز دخول همزة الاستفهام عليها(٢٥).

تتمات:

١ــ لو قلت: مررت بعمروٍ وزيداً لكان عربياً؛ لأنّ الفعل والمجرور كالفعل والمفعول به، لأن المفعول وشبه الجملة معمولان، قال جرير:

جئنـــي بمثـــل بنـــي بـــدرٍ لقـــولهم ... أو مثلَ أسرة مَنْظور به سـيّار (٢٦)

٢ــ إذا قلت: مررت برجلٍ سواءٍ والعدمُ فهو قبيحٌ حتى تقول: هو والعدمُ لأنّ في (سواء) اسماً مضمراً مرفوعاً.. فإن تكلّمت به على قبحه رفعت (العدم) وإن جعلتـــه مبتـــدأ رفعـــت (سواء)(٢٧).
٣ــ إذا قلت: ربّ رجلٍ وأخيه منطلقَيْن ففيه قبحٌ حتى تقول: وأخٍ له، والمنطلقان عنـــدنا مجروران من قِبَلِ أنَّ قوله(وأخيه) في موضع نكرة، لأنّ المعنى إنما هو وأخٍ له(٢٨).
٤ــ إذا عُطِفَ غيرُ اسم بالواو كان العطف على الاسم الأول، بخلاف غيره من حـــروف المعنى، لأنّ معناها الجمع، من هذا قول النابغة:

وإنْ تـــلادي إن ذكـــرت وشـــكّتي ... ومهري، وما ضَـــمَّت لـــديّ الأنامـــلُ
حبـــاؤك، والعـــيس العِتـــاق كأنّهـــا ... هجانُ المها تُحدى عليها الرحائـــلُ (٢٩)

٢ ـ الفاء (٣٤)

حرف عطف يفيد الترتيب والتعقيب والسببية (٣٥)، والإشراك (٣٦) ويأتي بمعنى الواو (٣٧)، كما في قول امرؤ القيس:

قفا نبك من ذكـــرى حبيـــب ومنـــزل ... بسقط اللوى بين الدخول فحومل(٣٨)

وقيل: ترد بمعنى إلى على ما حكى الزجاجي (٣٩).

أما الترتيب والتعقيب فهما قريبان فالثاني بعد الأول، وقد يفيد عطف الجمل كون المذكور بعدها كلاماً مرتباً على ما قبلها في الذكر (٤٠).

ثالثاً ــ قد تقع الفاء موقع ثم(٤٢) فهما بمعنى، لكن (ثم) مع تراخي الزمن أكثر ممّا في الفاء، وكأنّ هذا يتضح في الزمن الذي يُستفاد من المعنى.

رابعاً ــ يجوز دخول همزة الاستفهام عليها (٤٣).

تتمة:

لوحظ أنَّ دخول الفاء على الأفعال يغلب عليها العطف، ولاسيما مع الفعل (قال)؛ لأنَّ ثمة ما يشبه الحوار، وفي الحوار استمرار، والاستمرار فيه معنى العطف، قال الشاعر:

وعاذلةٍ تقطّعني ملاماً … وفي زَجر العواذل لي بلاءُ

فقالوا: أين مسكنها ومَن هي … فقلت:الشمسُ مسكنها السماءُ

فقالوا:من رأيت أحبّ شمساً … فقلت: عليّ قد نزل القضاء

خامساً ــ الفاء السببية:

هي الفاء العاطفة تعطف مصدراً مؤولاً على مصدر منتزع من الكلام السابق، وتختص بالجمل، ولا تخلو من معنى الترتيب، وتدخل على ما هو جزاء مع تقدم كلمة الشرط، وبدونها.. (٤٤) قال أبو بكر الأصبهاني:

ولم يكنْ باختيارٍ لي فأتركَه … ولا اضطراراً أتاه القلبُ مقهورا(٤٥)

٣ ـ أو (٤٧)

حرف عطف موضوع لأحد الشيئين أو الأشياء، تخرج إلى معان كثيرة عدّ المتأخرون منها اثني عشر معنى(٤٨) منها: الإباحة، والتخيير(٤٩) والشك(٥٠) والإبهام والتفصيل(٥١)، والتقسيم(٥٢)، ومعنى (بل) و(الواو) وقيل أما بقية المعاني فيستفاد من غيرها.

أحكامها:

١ ــ تعطف مفرداً على مفرد أو جملة على جملة، من عطف المفرد قول أبي عداس النمري:

لعمرك ما ندري أفــي اليــوم أو غــدٍ نـنــادى إلــى آجالنــا فنجيــبُ(٥٣)

ومن عطف الجملة قوله نفسه:
أؤمــل عداســاً كمــا يؤمــل الحيــا إذا خفتُ أو مالتْ عليّ خطــوبُ(٥٤)

٢ ــ ترد حرفاً عاطفاً ينتصب بعدها المضارع بــ«أن» المضمرة وتكون بمعنى (إلا) أو (إلى)(٥٤) فتعطف مصدراً مؤولاً على مصدر منتزع من الكلام السابق، من هذا قول امرئ القيس:
فقلــت لــه: لا تبــكِ عينُــك إنّمــا نحاولُ ملكاً أو نمــوتَ فنُعــذرا(٥٥)

٣ ــ إذا وقع قبلها استفهام جاز أن يكون بالهمزة وبغيرها، بخلاف (أم)(٥٧)
٤ ـ ثم(٥٨):

حرف عطف، وهذا مذهب الجمهور، وما خلاف ذلك تــأوّلوه ويقتضــي ثلاثــة أمــور: التشريك في الحكم، والترتيب، والمهلة، فهي كالفاء إلا أنها أشدّ تراخياً(٦٠) وقد تقع بمعنــى الواو(٦١)، ويجوز أن تعطف جملة اسمية على فعلية والعكس(٦٢) ويجوز أن تدخل عليهــا همزة الاستفهام(٦٣).
٥ ـ أم (٦٤)

هي حرف عطف تنوب عن تكرار الاسم أو الفعل، وتشبه (أو) في التشريك(٦٥) وتسمّى المتصلة أو المعادلة، تتقدمها همزة التسوية، وسمّيت متصلة لأنّ ما قبلهــا ومــا بعــدها لا يُستغنى بأحدهما عن الآخر، ومعادلة لأنها تعادل الهمزة فــي التســوية فــي النــوع الأول، والاستفهام في النوع الثاني(٦٦) **ومن أحكامها**:
آ ــ أنّها لا تقع في أول الكلام لأنّ فيها معنى العطف.
ب ــ لا تقع إلاّ بين جملتين تتأولان بمفردين، سواءٌ كانتا اسميتين أم فعليتين أم مختلفتين (٦٧) وقد تقع بين جملتين لا يمكن تأويلهما.
ج ــ سُمِع حذفها ومعطوفها، كقول الهذلي:
دعــاني إليهــا القلــب إلــى لأمــره سميعٌ فما أدري أرشــدٌ طلابهــا(٦٨)

والتقدير: أرشد طلابها أم غيّ، وأجاز بعضهم حذف معطوفها بدونها.
د ــ جواب أم يكون أحد الشيئين أو الأشياء، أي جاز عطف غير اسم بها أو غير جملة(٦٩).
هـ ــ قال قوم هي(أو) أبدلت الميم من الواو ليتحول معناها إلى غير معنى (أو) (٧٠) لكن لم يُسمع إبدال الميم من الواو أو بالعكس !!

٦ - حتى (٧١)

حرف عطف أنكره الكوفيون (٢٧) ويعربون ما بعده بإضمار عامل، فهو قليل الاستعمال.

أحكامها:

١ ــ اشتُرط لعملها حرفَ عطفٍ ثلاثة شروط:
آ ــ أن تعطف الاسم ظاهراً، فلا يجوز أن تعطف ضميراً.
ب ــ أن يكون الاسم المعطوف بها بعضاً من جمع، أو جزءاً من كل أو كالجزء.
ج ــ أن يكون الاسم المعطوف بها غاية لما قبلها في الزيادة والنقصان، تقول: مات الناس حتى الأنبياء، وتقول: حبس البخيل ماله حتى الدرهم، وقد اجتمعا في قول الشاعر:

قهرناكم حتى الكماةَ فأنتم تهابوننا حتى بَنِينا الأصاغرا

٢ ــ لا تعطف الجمل.
٣ ــ إذا عطفت على مجرور أعيد الخافض فرقاً بينها وبين الجارة (٧٣).
٤ ــ حتى الجارة أعمّ من العاطفة، فكل موضع جاز فيه العطف جاز فيه الجر، والعكس غير صحيح (٧٤).

٧ - لا (٧٥)

حرف عطف يفيد الإشراك بين المعطوف والمعطوف عليه (٧٦)، ويقع لإخراج الثاني ممّا دخل فيه الأول (٧٧).

شروط عملها:

آ ــ أن يتقدّمها إثبات، وتنفي الفعل المستقبل، فلا ترد بعد الاستفهام، والتمني، والعرض، والتخصيص وغير ذلك (٧٨).
ب ــ تعطف مفرداً لا جملة.

ج ــ ألا تقترن بعاطف، فإذا سبقت بواو كان العطف للواو و(لا) لتوكيد النفي، وتقدّم هذا في الواو.
د ــ أن يتعاند متعاطفاها، أي ألاّ يكونا من جنسٍ واحدٍ، فلا يجوز «جاءني رجل لازيدٌ».
هــ ــ لا يجوز تكرارها مثل بقية الحروف(٧٩).

٨ ـ بل (٨٠)

حرف عطف يليها المفرد لا الجملة، تفيد الإضراب(٨١) فتجعل ما قبلها كالمسكوت عنه، وقيل هي حرف عطف لا يشرك في المعنى، بل هو في اللفظ خاصة (٨٣)، والكوفيون لا يعطفون بها إلاّ بعد نفي (٨٣).
ــ إذا قلت ما زيدٌ قائماً بل قاعداً، جاز بل قاعدٌ.
ــ وإذا قلت ما مررت برجلٍ بل حمار، وما مررت برجل ولكن حمار، أبدلت الآخر من الأول وجعلته مكانه، وقد يكون فًيه الرفع على أن يذكر الرجل(٨٤).
ــ وإذا ضممت (لا) إلى (بل) بعد الإيجاب أو الأمر نحو قام زيد لا بل عمرو، فمعنى (لا) يرجع إلى ذلك الإيجاب أو الأمر المتقدّم لا إلى ما بعد (بل)(٨٥) قال أبو بكر الأصبهاني:

فأين أذهب لا بل ما أريد من الأ يام أروي غليلي الإفك والزورا (٨٦)

٩ ـ لكن(٨٧)

حرف عطف (٨٨)، تعطف مفرداً على مفرد يخالفه ولا يجوز أن تعطف جملة أما عملها فيكون بشرطين:
آــ أن يتقدمها نفي أو نهي، ولا يجوز أن تدخل بعد واجب إلا لترك قصة إلى قصة تامة.
ب ــ ألاّ تقترن بالواو، فإذا سبقت بالواو فهي للاستدراك (٨٩).

١٠ ـ إمّا (٩٠)

عدّها بعضهم(٩١) من حروف العطف، فكانت بمعنى (أو)في جميع الأحكام، فتعطف أحد الأمرين أو الأمور (٩٣).

١١ ـ ليس:

جاء في كتاب الصاحبي: (٩٣) كان الكسائي يقول: أُجريت «ليس» في النسق مجرى لا «ويبدو أن معنى النفي الذي في اللفظين جوّز عند الكوفيين قيام الواحد مقام الآخر»، وقد يكون من هذا القبيل قول الشاعر:

إنما صاحبي الذي يغفر الذنـ ــبَ ويكفيه من أخيه أقلّه
ليس من يظهر المودة إفكاً وإذا قال خالف القولَ فعلُه

فجاز أن يكون (ليس) حرف عطف، يعطف الاسم الموصول (من)على (الذي)، ويؤيد هذا الإعراب إذا استبدلت بـ(ليس) لا النافية. وقد يجوز إعرابه فعلاً ناقصاً حُذِف اسمه و(من) خبره.

١٢ ـ أي(٩٤)

عدّ الكوفيون (أي) حرف عطف خلافاً للجمهور، الذي عدّها حرف تفسير، وما بعدها عطف بيان، أو بدل.

القسم الثاني:

المعطوف والمعطوف عليه

آ ــ يستند هذا القسم إلى إعراب حروف العطف التي تقدّم الكلام عليها، وقد وجدنا أنَّ بعضها يعطف الاسم فقط، وبعضها الاسم والفعل والجملة.

ب ــ إنَّ المصادر لم تحدّد أنواع العطف، أو المعطوف والمعطوف عليه، بل ذكرت معظم ما يتصل بالعطف في خلال الكلام على حروف العطف، أي أنّ توزيع المادة العلمية النحوية لم يكن منسقاً أو مرتباً، وهذا ما جعل الطالب أو المتعلّم يقف عند جوانب محدّدة في بحث العطف الذي يظنّ أنّ العطف فيه يكون باسم على اسم، أو جملة على جملة، أمّا غير ذلك فيعجب منه، ولاسيما في المواضع التي لم يسمع بها، ولم تمرَّ معه في كتبه أو مناهجه، فيردّد مع غيره، إنّ النحو صعب، وأبحاثه متشعبة، ومختلف في كثير منها بين النحويين، من هنا كانت الدعوة ولا تزال أن يثبت البحث كاملاً في المناهج التعليمية، وألاّ يترك جانبٌ ولاسيما للمختصين. وربّما عاد هذا إلى أنّ معظم مناهجنا يعتمد مصادر محدودة في نقل الأبحاث، ولا يتعب أصحابها في إعادة النظر، أو إعادة الصياغة أو التبويب الذي كثيراً ما خفّف عن الطالب، ولا نقول: إنّنا بحاجة إلى الجرأة في كثير من الأبحاث، لكنها الجرأة التي تعتمد المنطق الرياضي السليم الذي يحتكم إلى القاعدة، لا أن نفعل في التيسير والتسهيل على مبدأ الاختصار والاختزال الذي يشوّه، فالقواعد قد استوت منذ زمن، وما علينا إلاّ أن نقدّمها للطالب واضحة بلغة سهلة، وأسلوب شائق وشواهد تثبت القاعدة، وتيسّر ما هو بحاجة إلى تيسير، من هنا، كان هذا البحث الذي اعتمدت في قسمه الأول مصادر، ولكن مع تعديل في العبارة لا يخلّ بالمعنى، والاستشهاد بأشعار وجدت ضرورة لها..

أمّا هذا القسم ففيه من التبويب والتقسيم ما يفيد الطالب، ولم أجده في كل ما عدت إليه من مصادر، ومراجع، ووصلت إليه في خلال الإعراب وخلال العملية التدريسية فكان أن قسّمَته على الأقسام التالية، أضفت إليها ــ وهذا جديد ــ الشواهد، ولاسيما في المواضع التي يعرفها الطالب أو المتعلّم، أو لم تمرّ معه. وحاولت تنويع الأدوات في كل قسم من هذه الأقسام للفائدة، مع التعليق كلما اقتضت الحاجة، وسيلحظ القارىء أنّ الحواشي ستقلّ كثيراً؛ لأنَّ الخلاف كان في حروف العطف، وكذلك الآراء والأحكام، ماخلا بعض الخلاف في عطف بعض الأشياء، وعندئذ أشرت إليها.. أما التبويب (٩٥) فهو على النحو التالي:

أولاً ـ

آ ـ عطف اسم على مثله:

وهذا من الكثير جداً، وهو الذي يعرفه الطالب، أو هو الأصل فيما يحفظه، وهذا عددٌ من الشواهد:

قال لبيد(٩٦):

لو كان حيّ في الحياة مخلّداً ... في الدهر ألفاه أبو يكسوم

والحارثان كلاهما ومحرّق ... والتبعّان وفارس اليحموم

والصعب ذو القرنين أصبح ثاوياً ... بالحِنو في جدثٍ يا أميمَ مقيمِ

والمعروف أنَّ عطف عدد من الأسماء بالواو يكون العطف فيه على الاسم الأول.

ب ـ عطف اسم ظاهر على مضمر:

وهذا جائز ؛لأنّ الضمير يحل محل الاسم، من هذا قول طرفة (٩٩):

فذرني وخلقي إنني لك شاكر ... ولو حلّ بيتي نائياً عند ضرغد

وجاز في الموضعين إعراب الواو للمعية، أما قول زياد الأعجم (١٠١):

فإني وأرضاً أنت فيها ابن معمر ... كمكة لم يطرب لأرض حمامُها

فليس في الواو إلاّ العطف؛ لأنها لم تُسبق بجملة.

ج ـ العطف على الضمير:

١ ـ العطف على المرفوع:

قَبُح العطف على الضمير المرفوع المضمر، فإذا قلت: اقعد وأخوك لم يجز حتى تقول: أنت، أي اقعد أنت وأخوك (١٠٤)... قال تعالى: ﴿اسكن أنت وزوجُك﴾(١٠٥)

وجاز في الشعر، قال جرير (١٠٦):

إيـــاك أنـــت وعبـــد المســـيح أن تقربـــا قِبلـــة المســـجدِ

أما الكوفيون فأجازوا العطف بلا تأكيد (١٠٧).

٢ً ـ العطف على المنصوب:

جاز العطف على الضمير المنصوب بلا تأكيد، ولكن إن أُكّد كان أحسن(١٠٨).

٣ً ـ العطف على المجرور:

لم يجز العطف على الضمير المجرور إلا بإعادة حرف الجر (١٠٩) وقال سيبويه «لا يجوز أن تعطف على الكاف المجرورة الاسمَ لأنَّك لا تعطف المظهر على المضمر المجرور»(١١٠)

وذهب الجرمي وحده إلى جواز العطف على المجرور بلا إعادة الجار بعد تأكيده بالضمير المنفصل قياساً على العطف على الضمير المتصل المرفوع، وليس بشيء لأنه لم يُسمع ذلك(١١١).

ج ـ عطف ضمير على ضمير:

قال الفرزدق(١١٢):

إنـــي وإيـــاك إذ حلَّـــتْ بأرحلنـــا كمَنْ بواديـــه بعـد المحـل ممطـورِ

د ـ عطف ضمير على ظاهر:

وهذا من القليل بل النادر، ولم نقف فيه على شواهد.

هـ ـ عطف فعل على فعل:

جاز عطف الفعل على الفعل إذا كان منصوباً أو مجزوماً، أي أنهما متفقان في الزمان(١١٤) وأجاز بعضهم عطف الماضي على المضارع وبالعكس خلافاً لبعضهم، من هذا قول أبي عداس النمري(١١٥):

تغاييتـــه مـــن أن أُرى بكآبـــةٍ فيشـــمت لاحٍ أو يُســـاء رقيـــبُ

وقول زهير(١١٦):

ومن يـك ذا فضـل فيبخـلْ بفضـله على قومـه يُسـتغن عنـه ويُـذمم

وقد اجتمع المجزوم والمنصوب المعطوفان على مثلهما في قول الجُميح الأسدي (١١٧):

فإن تقرّي بنا عيناً وتحتفضي فينا وتنتظري كرّي وتغريبي

فاقني لعلك أن تحظي وتحتلبي في سَحْبل من مسوك الضأن منجوب

وقال عبيدة بن هلال اليشكري (١١٨):

تأنّ ولا تعجلْ علينا ابن معمرٍ فلست وإن أكثرت مثل المُهلَّبِ

فعطف المجزوم على الأمر، والجزم والأمر طلب.

***ملاحظة**: في عطف الفعل على الفعل تعطف الجملة على الجملة أيضاً.

ثانياً: عطف جملة على جملة:

١ ـ فعلية على فعلية:

تعطف الجملة الفعلية على مثلها سواءٌ كانت بصيغة الماضي أو المضارع أو الأمر، وجاز التي فعلها ماض على المضارع أو العكس، إذا اتفقا في الزمان... وهذا كثير.

١ ــ **الماضي**: اجتمع عددٌ من الجمل الماضوية المعطوفة على أمثالها في الأبيات التالية:

ملامَكِ عني جلّ خطب فأوجعا ذريني وما بي قبل أن يتصدّعا

ألم تعلمي أنّ الملوم معذب وأنَّ أخي لاقى الحِمام فودّعا

وأعددته للنائبات ذخيرةً فأضحى أجلّ النائبات وأفظعا

٢ ــ المضارع المرفوع:

قال الحسين بن مطير (١١٩):

وقد تغدرُ الدنيا فيُضحي غنيها فقيراً ويغنى بعد بؤس فقيرها

ومنه ما تقدّم قبل قليل في عطف الفعل المجزوم أو المنصوب.

٣ ــ الأمر:

قال النابغة الجعدي (١٢٢):

خليلي غضا ساعة وتهجرا ولوما على ما أحدث الدهر أو ذرا

ومثله عطف الجملة التي مضارعها مجزوم معطوفة على الأمر، لأنَّ النهي والأمر واحد، قال الأخطل (١٢٣):

أعـــاذلتي اليـــوم ويحكمـــا مهـــلا　　　وكفا الأذى عنـــي ولا تكثـــرا عـــذلا

*ملحق: تعطف الجملة الشرطية الفعلية على مثلها، قال النابغة الذبياني(١٢٤):

فإن تحيَ لا أملل حياتي (وإن تمـــت)　　　فما فـــي حيـــاةٍ بعـــد موتـــك طائـــلُ

ب ـ اسمية على اسمية:

قال حاتم الطائي (١٢٥):

وإنـــي لا آلـــو بمـــالٍ صـــنيعةً　　　فـــ(أولـــه زادٌ) و(آخـــره ذُخـــر)

وقال ذو الإصبع العدواني (١٢٦):

الله يعلمنـــــــي والله يعلمكـــــــم　　　والله يجـــزيكم عنّـــي ويجزينـــي

تنبيه وملحق: عطف المعمولين (١٣٠):

تقدّم في الفقرة السابقة أنَّ الجملة الاسمية تعطف على مثلها، فيكون إعراب مفردات الجملة المعطوفة مبتدأ وخبراً، ثم تعطف الجملة، كقولك: أخي مجدٌ وصديقي مخلـــص: فصـــديقي مخلص مبتدأ وخبر، والجملة معطوفة على جملة (أخي مجد)، ولم يجز عطف المفردين على مثلهما، ولكن إذا دخل الناسخ على الجملة الكبرى، صار إعراب المفردين معطـــوفين علـــى المفردين السابقين، أي إذا قلت: إنَّ أخي مجدٌ وصديقي مخلص، صار إعراب صديقي مخلص معطوفين على أخي مجد، قال تعالى في سورة النبأ ٦ ــ ٧﴿ألم نجعلِ الأرض مهاداً والجبال أوتاداً﴾ فالجبال أوتاداً معطوفان على المفعولين الأرض مهاداً لأنّ الفعل جعل من النواسخ.. ومن هذا قول الأخطل (١٣١):

وقد كنت فيما قد بنـــى لـــي حـــافري　　　أعاليـــه تـــوّاً وأســـفلهُ دحـــلا

وفي الكتاب «وتقول ما عبد الله خارجاً ولا معنٌ ذاهبٌ» ترفعه على ألاّ تشـــركَ الاســـم الآخرَ في ما، ولكن تبتدئه كما تقول ما كان عبد الله منطلقاً ولا زيدٌ ذاهب (١٣٢) وما بعدها.

ج ـ عطف جملة اسمية على فعلية والعكس:

أورد ابن هشام في المغني(١٣٣) في هذا ثلاثة أقوال:
آ ــ الجواز مطلقاً، وهو ما يُفهم من قول الكوفيين في باب الاشتغال في مثل: قـام زيـدٌ وعمراً أكرمته، إن نصب (عمراً) أرجح لأنّ تناسـب الجملتـين المتعـاطفتين أولـى مـن مخالفتهما.
ب ــ المنع مطلقاً.
ج ــ الجواز بالواو فقط، وهذا الرأي لأبي علي.
وإذا دققنا النظر في هذه الأقوال الثلاثة فإننا نجد أنّ (آ ــ ج) قولٌ واحد، وهذا ما يُلحظ في معظم ما فيه خلاف، أي أنّ الجواز بالواو أينما كان واقعٌ؛ لأنّها أم الباب. ولا يجـوز أن يمنع بالإطلاق، لأنّ من منطق القواعد النحوية أن يقاس الفعل على الاسم، ولاسيما المشتقات فكما جاز عطف المفرد على الفعل، و العكس جاز هنا عطف الجملة الاسمية على الفعليـة، قال الشاعر:

أيـن الشـبابُ وأيـة سـلكا   لا أيـن يُطلـب ضـلَّ بـل هلكـا

فالجملة الفعلية (أية سلك) معطوفة على الجملة الاسمية (أين الشباب) فما الذي يمنـع ؟ لا شيء.. وعكسها جائز، وأظنّ ــ مرة أخرى ــ أننا لو قرأنا الشعر كلَّه لوجدنا ذلك صحيحاً.

ثالثاً ـ آ ـ عطف جملة على مفرد:

جاز عطف الجملة على المفرد، ولاسيما إذا كان الاسم خبراً، أو صفة، أو حالاً، لأنّ هذه الأبحاث الثلاثة يأتي منها المفرد وشبه الجملة، والجملة، وما يلاحظ أنّ الاسم الذي تعطـف عليه الجملة هو مشتق لأنّ المشتقّ كالفعل، و العكس صحيح، قال تعالى: ﴿فـالق الإصـباح وجعل الليل سكناً﴾ الأنعام ٩٦/٦ وقال: ﴿صافّات ويقبضن ﴾ الملك ١٩/٦٧، تقول: مـازال زيدٌ مريضاً ويتناول الدواء، فجملة يتناول معطوفة على خبر ما زال مريضاً، وإذا أردت أن تتأكد من هذا الإعراب فاحذف الخبر مع حرف العطف، فتقول: ما زال زيد يتناول الـدواء. وهذه **ملاحظة مهمّة عامة** تُعتمد إذا أردنا التأكد من إعراب حرف العطف.
قال الشاعر:

وما الجار بالراعيك مادمـت سـالماً   ويرحـل عنـد المضـلعِ المُتفَـاقمِ

فجملة يرحل معطوفة على المفرد(الراعيك) خبر (ما) العاملة عمل ليس.
ومثله قول الآخر:

وإن إخـــاك الكـــاره الـــوِردَ واردٌ وإنك مرأى مـــن أخيـــك و(يَســـمعُ)

فجملة (يسمع) معطوفة على (مرأى) خبر (إنْ).

ب ـ عطف مفرد على الجملة:

قال الرضي: «يجوز عطف المفرد على الجملة وبالعكس إذا تجانسا بالتأويل، لكنّ عطف الجملة على المفرد أولى من العكس...»(١٣٤)

وهذه عكس القاعدة السابقة، لكنها قليلة، فأنت تستطيع أن تبدل المعطوفين السابقين فتقول: ما زال زيد يتناول الدواء ومريضاً. وكذا في البيت الشعري.

رابعاً: آ ـ عطف شبه جملة على مثلها:

وهذا كثير في الشعر والنثر، قال العرجي (١٣٥):

وما أنس مِ الأشياء لا أنـــسَ موقفـــاً لنـــا ولهـــا بالســـفحِ دون ثبيـــر

وقالت الفارعة بنت طريف(١٣٦):

ألا يـــا لقـــومٍ للحمـــام وللـــردى ودهـــرٍ ملـــحٍّ بـــالكرام عنيـــفِ

وقال الخطيم العُكلي(١٣٧):

عليك الســـلام فارتحـــل غيـــر باعـــدٍ وما البعدُ إلا في التنائي وفي الهجـــر

ومنه وهذا من النادر:

إلى الله أشكو لا إلـــى النـــاس فقـــدَه ولوعةَ حُزنٍ أوجـــع القلـــبَ داخلُـــهْ

***تنبيه**: شبه الجملة الثانية لا تعلّق لأنها معطوفة فتعليقها في المكان الـــذي علقـــت فيـــه الأولى.

*تتمة: كثر ورود شبه الجملة معطوفة على الظرف (بـــين)، بـــل لـــم يـــرد الظـــرف (بيني)المضاف إلى ياء المتكلم إلا معطوفاً عليه، من هذا قول جميل (١٣٨):

فوا حسرتا أن حيـــل بينـــي وبينهـــا ويا حينَ نفســـي كيـــف فيـــك تحـــينُ

وقول قيس بن الحدادية (١٣٩):

فجئت كمخفي الســـرّ بينـــي وبينهـــا لأســـألها أيـــان مـــن ســـار راجـــعُ

ب ـ عطف شبه الجملة على مفرد:

جاز عطف شبه الجملة على المفرد إذا كان خبراً أو صفة أو حالاً، لأن هــذه الأبحــاث الثلاثة تشترك في أنواعها المفرد والجملة وشبه الجملة، تقول جاء الطفل باكياً وعلى عجلٍ.

ج ـ عطف مفرد على شبه جملة:

وهذه عكس القاعدة السابقة، وإذا أردت التثبت فبدّل موقع المعطوفين، تقول: جاء الطفــل على عجل وباكياً. وتقول: «وإذا مسَّ الإنسان الضرُّ دعانا بجنبِه أو قاعداً».

د ـ عطف شبه الجملة على فعل:

هذا من القليل النادر، تستطيع أن تأخذ الجملة السابقة فتقول: جاء الطفــل يبكــي وعلــى عجل....

هـ ـ عطف فعل على شبه جملة:

تقول: جاء الطفل على عجل ويبكي......

تتمات:

١ــ قال الرضي(١٤٠) «ويجوز تقديم المعطوف بالواو والفاء وثم وأو ولا في ضــرورة الشعر على المعطوف عليه، نحو: ضربت وعمراً وفعمراً وثم عمراً وأو عمــراً ولا عمــراً زيداً. لكنه لم يستشهد على هذا بأي بيت، وهو الذي قال ضرورة شعرية».

٢ــ قال ابن هشام (١٤١) إنّ البيانيين وابن مالك وابن عصفور منعوا عطف الخبر على الإنشاء وبالعكس، وقد أطال في عرض اختلاف العلماء في هذه المسألة

القسم الثالث

عطف البيان

١ــ تقدّم في مقدمة البحث أنَّ الكلام في عطف البيان مطوّل جداً، ومكرر عند كــل مــن كتب في العطف، وقد رأينا أنَّ في هذا الكلام المطول اختلافاً وصل حدَّ الاضــطراب عنــد معظم من ذكر عطف البيان، وبقي الرأي غير دقيق، أو لنقل: لم يصل القــدماء إلــى رأي فاصل حادّ صريح في معظم ما قيل، ولاحظت أنّ معظم المصادر أشارت إلى الشبه الكبيــر بين عطف البيان والبدل، وهذا الشبه جعل الكثيرين يقرّون أنّ عطف البيان هو البدل نفسه.

٢ــ إن تتبَّعنا أقوال القدماء وجدنا ما قلناه صحيحاً، وسنأخذ كلام سيبويه الذي قام عليــه كلام من تبعوه، نقرؤه، ونفهمه ونعلِّله...

جاء في الكتاب، قلت: أفرأيت قول العرب **كلِّهم**:

أزيــدُ أخــا ورقــاء إن كنــت ثــائراً فقد عَرَضَتْ أحناءُ حقّ فخاصمِ (١٤٢)

لأي شيء لم يجز فيه الرفع، يقصد (أخا ورقاء)(١٤٣).

وجاء «قلت أرأيت قول العرب: يا أخانا زيداً أقبل؟ قال عطفوه على هذا المنصوب فصار نصباً مثله، وهو الأصلُ لأنه منصوب في موضع نصب، وقال قومٌ: يا أخانا زيدٌ»(١٤٤).

آ ــ قال أفرأيت قول العرب كلِّهم، فلم يستثنِ من العرب أحداً، فهذا رأي الجمهور لم يشذّ عنه أحد، والنداء إذا كان لزيد أو لأخي ورقاء فهو واحد، الأول مفرد علم، والثاني مضاف، وزيد هو نفسه أخو ورقاء، فلو حذفت واحداً منهما لما تأثّر المعنى، أفليس هذا من قبيل البدل؟ أظنّ بلى.

ب ــ أما قوله الآخر، يا أخانا زيداً أقبل، فإنني أرى أنْ لافرق بينه وبين البيت، فلو روي بالضمّ، لكان البدل، ولما التبس لأنهما ــ أخونا وزيد ــ واحدٌ، ثم ألم يضف سيبويه في نهاية العبارة وقال قوم: يا أخانا زيدٌ فما إعراب (زيد) ؟ أليس بدلاً؟.

ج ــ أقول إنَّ معظم ما جاء بعد سيبويه كان تكراراً لما قاله سيبويه(١٤٥)، وقد حدّد بعضهم عطف البيان فقال: «يكون بالأسماء الصريحة غير المأخوذة من الفعل كالكنى والأعلام»(١٤٦).

أما ابن مالك فقد شرح هذا الكلام أو توّسع فيه أكثر فقال(١٤٧):

وكلُّ ما حُكمَ بأنّه عطف بيان فجائزٌ جعله بدلاً إلاّ في موضعين:

أحدهما: أن يكون المعطوف خالياً من لام التعريف، والمعطوف عليه معرف بها مجرور بإضافة صفة مقترنة بها كقول الشاعر:

أنا ابن التارك البكريّ بشرٍ   عليه الطير ترقبُه وُقُوعا(١٤٨)

فـ(بشر) عطف بيان على (البكري)...

والثاني: أن يكون التابع مفرداً معرباً والمتبوع منادى نحو يا أبا علي زيداً... وقد تقدم الكلام عليه.

٣ــ إنَّ القارئ في عطف البيان وما يتصل به من كلام يصل إلى قاعدة مختصرة، عطف البيان **جائز لا واجب**، ثم إن اسمه عطف بيان، فكأنه إعراب بياني بلاغي، يشبه إلى حد بعيد، الوجه الجائز في إعراب (وإن) و(لو) إذا حذف جوابها، فقد أجاز بعضهم في إعراب (إن) و(لو) وصلية، وأجازوا الشرطية وهو الوجه الأعلى..

٤ ــ **تتمة مهمة** آ ــ إن الشبه بين عطف البيان والبدل هو بحذف حرف العطف، وكأنّ عطف البيان عطف نَسَق حذفنا منه حرف العطف، وأظنّ أنّ كثيراً من الكلمات والجمل التي نستعملها الآن هي من عطف البيان، كأنْ تقول عن نشرة الأخبار الثالثة /الأخيرة، أو عن

الحلقة الخامسة عشرة الأخيرة، فاللفظان يحلّ الواحد محل الآخر فهو بدل، ومعظمنا يثبت الواو العاطفة فيقول الثالثة والأخيرة.

ب ـ إن عطف البيان لا يشبه البدل فحسب، بل يشبه الخبر الثاني أيضاً، قال قيس ليلى:

على كل حال إن دَنَتْ أو تباعدتْ   أنا كَلِفٌ صبٌّ بها وعميد(١٤٩)

فـ(صبّ) خبر ثان، وعميد اسم معطوف، وجاز عطفه على كلف أو صبّ، فلو حذف الواو لكان (عميد) خبراً ثالثاً. ثم إنّ الألفاظ الثلاثة بمعنى واحدٍ فهذا يجيز إعراب (صب) بدلاً، أو عطف بيان، لأنّ حرف العطف محذوف.

ومثله قول زهير:

وذي نسبٍ ناءٍ بعيدٍ وصلتُه   بمالٍ وما يدري بأنّك واصله(١٥٠)

فيجوز إعراب بعيد صفة ثانية لـ(ذي نسب) ويجوز البدل لأنه بمعنى (ناءٍ) ويجوز عطف البيان.

ويلخص ما تقدّم أبيات النابغة الذبياني(١٥١):

والله والله لنعم الفتى الـ   أعرج لا النِّكْسُ ولا الخاملُ
الحاربُ الوافرُ والجابرُ الـ   محروبُ والمُرْجِلُ والحاملُ
والطاعنُ الطعنةَ يوم الوغى   ينهلُ منها الأَسَلُ الناهلُ
والقائلُ القولَ الذي مثلُه   ينبتُ منه الزمن الماحلُ
والغافرُ الذنبَ لأهلِ الحِجى   والقاطعُ الأقرانَ والواصلُ

فقد ضمّ النص عدداً من الصفات، وعدداً آخر من الأسماء المعطوفة لو حذفت حروف العطف بينها لعادت صفات، وعكس هذا أنَّ تلك الألفاظ يجوز فيها عطف البيان.

الخاتمة والنتائج:

١ـ وبعد فقد **عرضت لبحث العطف بلغة جديدة** أعدت فيها صياغة البحث بعد أن وجدت أنَّ ثمة ضرورة ليُقدَّمَ البحث للمتعلمين سهلاً بعيداً عن التداخل وبعض الاضطراب الذي رأيته في معظم المصادر.

٢ـ وجدت **أنَّ ابن يعيش كان أول من بدأ تنسيق البحث وتبويبه** في عناوين يمكن اعتمادها، مع تعديل لتناسب كل ما يتصل بالعطف.

٣ـ إن هناك **ضرورة لإعادة صياغة عدد من الأبحاث** بلا أن يختلّ، ولا أن ينقص، كي يكون التيسير منطقياً..

٤ـ قسمت البحث **ثلاثة أقسام رئيسية** كان الأول لحروف العطف والثاني للمعطوف والمعطوف عليه والثالث لعطف البيان.

٥ـ إنَّ للعطف أقساماً ثلاثة، أضْعَفها العطف على التوهم الذي قد يكون للمختص فحسب، لأنه حصر في شواهد قليلة لا تُقنع المتعلم!.

٦ـ **حروف العطف تفاوتت من حيث الاستعمال**، ومن حيث الأهمية، وكان معظم العطف يعود إلى الواو لأنّها أم الباب، واشترك كل عدد منها في حكم، وكان هناك خلاف في اعتبار (إمّا) و(ليس) و(أي) من حروف العطف.

٧ـ **كثرت الأحكام الخاصة** بكل أداة بحسب أهميتها كالواو والفاء، وأو وأم وحتى، وعرضت لوجوه الخلاف بين النحويين معتمداً مصادرهم الرئيسية محاولاً التعليق كلما اقتضت الضرورة، رافداً القاعدة بعدد من الشواهد الشعرية التي كنت أقع عليها، ولاسيما ما يتصل بزيادة التوضيح لتثبيت القاعدة.

٨ـ وزعت القسم الثاني في عدد من العناوين وذلك بحسب المعطوف والمعطوف عليه.. وحاولت ـ جاهداً ـ الإكثار من الشواهد والتعليق إذا اقتضت الحاجة.

٩ـ **بدا عطف البيان في كل ما كتب غير واضح**، ولاسيما عندما يُقرن بالبدل، ولم يصل كلٌّ من كتب إلى رأي يمكن اعتماده، بل وجدت **أنَّ كل عطف بيان جاز فيه البدل**، وكثيراً من البدل جاز فيه عطف البيان، لذلك يمكن اعتماد مبدأ جواز عطف البيان. وعلقت عليه كثيراً.

١٠ـ اعتمدت عدداً كبيراً من المصادر والمراجع لكنني لم أثبتها كلّها، إلاّ ما أشرت إليه في الحواشي، لأنّ اللاحق اعتمد السابق، وأحياناً بالحرف وأشار إليه..

الهوامش:

(١) انظر مثلاً: شرح المفصل لابن يعيش ٧١/٨ ــ ٧٤ وشرح الرضي على الكافية ٣٩٤/٢ ــ ٣٩٦ وشرح التسهيل ١٨٦/٣ ــ ١٨٨ ولا يبتعد هؤلاء عمّا ورد في الكتاب لسيبويه والمقتضب للمبرد وقد ورد ما يتصل بعطف البيان متناثراً في أجزاء متفرقة.

(٢) شرح المفصل ٧١/٨ ــ ٧٤.

(٤) ليس من شرط في العطف إلا التَّبع بحركة الإعراب.

(٣) شرح المفصل ٨٨/٨.

(٥) اختلاف المصطلح بين البصريين والكوفيين من الأسباب التي جعلت المتعلّم وغيره يرى أنَّ النحو صعب، وهذا يلزمنا أن نوّحد المصطلح في كتبنا، ولاسيما مناهجنا كي نخفف من الاختلافات النحوية، ونقرّب المادة إلى المتعلّم سهلةً.

(٦) انظر مغني اللبيب ٦١٥.

(٧) ينسب البيت لزهير في ديوانه ٢٨٧ وإلى صرمة الأنصاري. انظر الشاهد في كتاب سيبويه١٦٥/١والمقتضب ٣٣٩/٢ والخصائص ٢٥٣/٢، ومغني اللبيب ٦١٥ وخزانة الأدب ١٠٢/٩.

(٨) انظر الشاهد في كتاب سيبويه ١٦٥/١ خزانة الأدب ١٥٨/٤ والخصائص ٣٥٤/٢

(٩) انظر مثلاً شرح المفصل ٨٨/٨ ــ ٨٩ والرضي ٣٨١/٤

(١٠) انظر شرح الكافية الشافية ١٢١٠ وما بعدها والرضي ٣٨١/٤.

(١١) الصاحبي لابن فارس ١٧٠وشرح الكافية الشافية ١٢٣٢.

(١٢) انظر مغني اللبيب ١٠٦ والجنى ٢٣٤ والرصف ٢١٣ والرضي ٣٨١/٤.

(١٣) انظر مغني اللبيب ٤٦٣ والجنى ١٥٦ والرصف٤٧٣.

(١٤) انظر المفصل ٩٠/٨ والرصف ٤٧٣.

(١٥) المغني ٤٦٣ وفيه ٤٦٨ «وزعم قومٌ أنَّ الواو قد تخرج عن إفادة مطلق الجمع» وفي الصاحبي ١١٩ «وذهب آخرون إلى أنّ الواو لا تكون إلا للجمع».

(١٦) انظر سيبويه ٤٣٨/١ وشح المفصل ٩٠/٨ والرصف ٤٧٣ والجنى ١٥٨.

(١٧) المقتضب ١٠/١.

(١٨) المغني ٤٦٣ وانظر شرح الكافية الشافية ١٢٦٨.

(١٩) المغني ٤٦٩.

(٢٠) المغني ٤٦٩

(٢١) شرح الرضي ٣٨٣/٤.

(٢٢) شعر الخوارج ٢٣
(٢٣) الرضي ٣٤٨/٢ وانظر شرح التسهيل ٢٣٦/٢.
(٢٤) الرضي ٣٩١/٤.
(٢٦) ديوان جرير ١٠٢٨/٢.
(٢٧) سيبويه ٣١/٢.
(٢٨) سيبويه ٥٤/٢.
(٢٩) ديوان النابغة ١١٩.
(٣٤) مغني اللبيب ٢١٣ ورصف المباني ٤٤٠ والجنى الداني ٦١.
(٣٥) مغني اللبيب ٢١٣ ورصف المباني ٤٤٠ وانظر شرح المفصل ٩٤/٨ والرضي على الكافية ٣٨٤/٤.
(٣٦) هذا عند البصريين، الصاحبي ١٠٩، وانظر سيبويه ٤٣٨/١.
(٣٧) هذا رأي الأخفش، الصاحبي ١١٠.
(٣٨) مطلع معلقته، الديوان (٨).
(٣٩) شرح الرضي ٣٨٥/٤.
(٤٠) المقتضب ١٠/١ وشرح الرضي ٣٨٥/٤ وانظر سيبويه ٤٣٨/١.
(٤٤) شرح الرضي ٣٨٧/٤ وشرح التسهيل ٢١٠/٣.
(٤٥) أمالي الزجاجي ١١٤.
(٤٧) مغني اللبيب ٨٧ والجنى ٢٢٨ والرصف ٢١٠.
(٤٨) المصادر السابقة وانظر الصاحبي ١٢٨.
(٤٩) المصادر السابقة وشرح المفصل ٩٩/٨ والرضي ٣٩٧/٤.
(٥٠) ذكره صاحب الرصف ٢١١ وانظر المقتضب ١٠/١ والرضي ٣٩٧/٤.
(٥١) الرصف ٢١١ والجنى ٢٢٨ والرضي ٣٩٧/٤.
(٥٢) المغني ٩٢ والجنى ٢٢٨.
(٥٣) الوحشيات ١٤١.
(٥٤) انظر الصاحبي ١٢٧ والمغني ٩٤ والجنى ٢٣١ والرضي ٣٩٨/٤.
(٥٥) ديوانه (٦٦).
(٥٧) الرصف ٢١٢.
(٥٨) المغني ١٥٨ والرصف ٢٤٩ والجنى ٤٢٦ وانظر سيبويه ٤٣٥/١ وشرح المفصل ٩٤/٨.
(٦٠) الصاحبي ١٢٨ والمقتضب ١٠/١ والرضي ٣٨٩/٤ وفي الكتاب ٤٣٨/١.

(٦١) «ومن ذلك مررت برجل ثم امرأة فالمرور هنا مروران..» الصاحبي ١٢٨.
(٦٢) الرصف٢٤٩.
(٦٣) الرضي ٣٩١/٤.
(٦٤) المغني ٦١ والجنى ٢٠٤ وانظر المقتضب ٢٨٦/٣ وشرح الرضي ٤٠٤/٤ وفيه كلام مطول، وشرح الكافية الشافية ١٢١٢.
(٦٥) الصاحبي ١٢٥.
(٦٦) المغني ٦١ وشرح المفصل ٩٧/٨.
(٦٧)المغني ٦٢.
(٦٨)المغني ٦٢.
(٦٩) الرصف ١٧٨ وشرح المفصل ٩٨/٨ ومنه قول زهير (ديوانه ٢٧٩):

هـل فـي تـذكر أيـام الصـبا فنـد   أم هـل لمـا فـات مـن أيامـه رِدَدُ

أم هـل يُلامَـنْ بـاك هـاج عبرتـه   بـالحجر إذ شـفّه الوجـدُ الـذي يجـدُ

(٧٠) الصاحبي ١٢٥.
(٧١) المغني ٧١و الجنى ٥٤٧ والرصف ٢٥٨ والصاحبي ١٥١وشرح المفصل ٩٤/٨.
(٧٢) المغني ١٧٢ والجنى ٥٤٦ والصاحبي ١٥١.
(٧٣) المغني ١٧٢ والجنى ٥٥٠ وانظر شرح التسهيل ٢١٦/٢.
(٧٤) المغني ١٧٣ والجنى ٥٤٦.
(٧٥) المغني ٣١٨ والجنى ٢٩٤ والرصف ٣٣٠ وشرح المفصل ٩٨/٨.
(٧٦) سيبويه ٤٣٩/١.
(٧٧) المقتضب ١١/١وانظر شرح المفصل ١٠٤/٨ قال الأعشى الأكبر:

فـإن القريـب مـن يقـرب نفسَـه   لعمـر أبيـك الخيـر لا مـا تنسّـبا

ديوانه ٥٦.
(٧٨) الرضي ٤١٦/٤.
(٧٩) الرضي ٤١٦/٤.
(٨٠) المغني ١٥٢ والرصف ٢٣٠ والجنى ٢٣٦.
(٨١) الجنى ٢٣٦ وانظر الصاحبي ١٤٥ والمقتضب ١٢/١ وشرح المفصل ١٠٤/٨.
(٨٢) الرصف ٢٣١.
(٨٣) الصاحبي ١٤٥ وانظر الرضي ٤١٧/٤.
(٨٤) الكتاب ٤٣٩/١.

(٨٥) شرح الرضي٤/٤١٨.
(٨٦) أمالي الزجاجي ١١٤.
(٨٧) المغني ٣٨٥ والرصف ٣٤٥ والجنى ٥٩٠.
(٨٨) قال قوم هي كلمة استدراك، انظر الصاحبي ١٧٠ وشرح المفصل ١٠٦/٨.
(٨٩) الرصف ٣٤٦ والجنى ٥٨٧.
(٩٠) الرضي ٣٩٥/٤.
(٩١) في شرح المفصل ١٠٦/٨ «أكثر الجماعة على أنها [حروف العطف] تسعة» يشير إلى عدم اعتبار (إما)حرف عطف.
(٩٢) انظر المقتضب ١١/١.
(٩٣) الصاحبي ١٧٠ وفي شرح الكافية الشافية ١٢٣٢ عند الكوفيين.
(٩٤) المغني ١٠٦ وانظر الرصف ٢١٣ والجنى ٢٣٤ وشرح الرضي ٣٨١.
(٩٥) قال ابن يعيش ٨٨/٨ العطف على ضربين عطف مفرد على مفرد، وعطف جملة على جملة.
(٩٦) ديوانه ١٠٨، أبو يكسوم: ملك حبشي.
(٩٩) ديوانه ٢٧.
(١٠١) ديوانه ١٦٥.
(١٠٤) انظر سبيويه ٢٧٨/١ و٢٩٨ وشرح المفصل ٧٦/٣.
(١٠٥) البقرة ٣٥/٢
(١٠٦) ديوانه ١٠٢٧وانظر سيبويه ٢٧٨/١.
(١٠٧) الرضي ٣٣٤/٢ وانظر شرح التسهيل ٢٣٠/٢ وشرح الكافية الشافية ١٢٤٤.
(١٠٨) شرح المفصل ٧٧/٣.
(١٠٩) شرح المفصل ٧٧/٣ والرضي ٣٣٤/٢.
(١١٠) سيبويه ٢٤٨/١.
(١١١) الرضي ٣٣٦/٢ وانظر شرح التسهيل ٢٣٢/٢.
(١١٢) ديوانه ٢٦٣ وانظر خزانة الأدب ١٢٣/٦.
(١١٤) انظر شرح الكافية الشافية ١٢٧٠، وقال الرضي ٣٥٤/٢ ويعطف الماضي على المضارع وبالعكس خلافاً لبعضهم.
(١١٥) الوحشيات ١٤١
(١١٦) ديوانه ٣٠.
(١١٧) المفضليات ٣ السحبل: العظيم، المسوك: الجلود، المنجوب المدبوغ بالنجب، وهو القشر.

(١١٨)شعر الخوارج ٥٥.
(١١٩) ديوانه ٥٦.
(١٢٢) ديوانه ٣٥.
(١٢٣) ديوانه ٤٢٧/٢.
(١٢٤) ديوانه ١٢٠.
(١٢٥) ديوانه ١١٨.
(١٢٦) المفضليات ١١٦.
(١٣٠) انظر المسألة في المغني ٦٣٢.
(١٣١) ديوانه ٤٢٧/٢ فقد عطف (أسلفه دحلا) على (أعاليه تواً) ومثله قول الآخر:
فعيني ما تنفك عبرى سخينة   عليك وركني خاضعاً متضعضعا
(١٣٢) الكتاب ٦٠/١ و٦٥/١ وما بعدها.
(١٣٣) المغني ٦٣٠ وانظر الرضي ٣٥٤/٢.
(١٣٤) الرضي ٣٥٤/٢ وانظر شرح الكافية الشافية ١٢٧٠.
(١٣٥) ديوانه٩٦.
(١٣٦) الوحشيات ١٥٠
(١٣٨) ديوانه ٢٠٢.
(١٣٩) ديوانه ١٢٨.
(١٤٠) شرح الرضي ٣٥٠/٢.
(١٤١) المغني ٦٢٧.
(١٤٢) الكتاب ١٨٣/٢ وشرح المفصل ٤/٢.
(١٤٣) الكتاب ١٨٣/٢ وما بعدها.
(١٤٤) الكتاب ١٨٣/٢.
(١٤٥) انظر المقتضب ٢٠٩/٤ و٢٢٠.
(١٤٦) شرح المفصل ٧١/٣.
(١٤٧) شرح الكافية الشافية ١٩٠/٣ وما بعدها.
(١٤٨) سيبويه ١٨٣/٢وابن يعيش ٧٢/٣ وشرح الكافية الشافية ١١٩٦
(١٤٩) ديوانه ٨١.
(١٥٠) ديوانه ١٤٣.
(١٥١) ديوانه ١٦٧.

المصادر والمراجع

ــ الأشباه والنظائر في النحو للسيوطي تح: عبد الإله نبهان وزملائه، مجمع اللغة دمشق ١٩٨٥.
ــ أمالي الزجاجي تح: عبد السلام هارون ط١٣٨٢/١ هــ.
ــ الأصول في النحو لابن السراج تحقيق د.عبد الحسين الفتلي/ مؤسسة الرسالة.
ــ أوضح المسالك إلى ألفية ابن مالك، ابن هشام تح: محمد محيي الدين عبد الحميد ط١٩٦٦/٥.
ــ الجنى الداني للمرادي تح: فخر الدين قباوة ومحمد نديم فاضل دار الآفاق الجديدة ــ بيــروت ــ ط١٩٨٣/٢.
ــ خزانة الأدب، للبغدادي تحقيق وشرح عبد السلام هارون الهيئة المصرية للكتاب ١٩٧٩.
ــ الخصائص لابن جني، تحقيق محمد علي النجار. دار الكتب المصرية ١٩٥٢.
ــ ديوان الأخطل، تحقيق د. فخر الدين قباوة دار الفكر ط١٩٩٦/٤.
ــ ديوان أبي الأسود الدؤلي، تحقيق عبد الكريم الدجيلي بغداد ١٩٥٤.
ــ ديوان الأعشى الأكبر، شرح وتعليق محمد محمد حسين، المكتب الشرقي بيروت١٩٦٨.
ــ ديوان امرىء القيس، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف مصر ط٣.
ــ ديوان أوس بن حجر، تحقيق وشرح محمد يوسف نجم دار صادر بيروت.
ــ ديوان جرير، تحقيق نعمان محمد أمين طه، دار المعارف مصر ١٩٦٩.
ــ ديوان جميل بثينة، جمع وتحقيق د.حسين نصار دار مصر للطباعة، ط١٩٧٦/٢.
ــ ديوان حاتم تحقيق كرم البستاني، دار صادر ــ بيروت ــ.
ــ ديوان الخنساء، دار التراث ــ بيروت ــ ١٩٦٨.
ــ ديوان زهير نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية ١٩٤٤.
ــ ديوان زياد الأعجم تحقيق وجمع د.يوسف بكار ــ وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٣.
ــ ديوان طرفة بن العبد تحقيق درية الخطيب ولطفية السقال، مطبوعات مجمع اللغة دمشق١٩٧٥.
ــ ديوان الطرماح، تحقيق د.عزة حسن وزارة الثقافة دمشق ١٩٦٨.
ــ ديوان عدي بن زيد العبادي، تحقيق محمد جبار المعيبد ــ بغداد.
ــ ديوان العرجي، تحقيق خضر الطائي ورشيد العبيدي بغداد ١٣٧٥ هــ.
ــ ديوان عمر بن أبي ربيعة تح: محمد محيي عبد الحميد نسخة مصورة بيروت.
ــ ديوان الفرزدق.
ــ ديوان قيس بن الحدادية تح: حاتم الصالح الضامن (بلا: ت)
ــ ديوان قيس ليلى تحقيق عبد الستار أحمد فراج، مكتبة مصر.
ــ ديوان الفرزدق، تحقيق عبد الله الصاوي ط١٩٣٦/١
ــ ديوان لبيد، تحقيق د. إحسان عباس الكويت ١٩٦٢.
ــ ديوان المجنون، تحقيق عبد الستار أحمد فراج دار مصر ١٣٨٢ هــ.

ـ ديوان محمد بن بشير الخارجي تح:محمد خير البقاعي ـ دار قتيبة دمشق ط١٩٨٥/١.
ـ ديوان المرقشين، تح: كارين صادر ـ دار صادر بيروت ١٩٩٨.
ـ ديوان النابغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار المعارف بمصر
ـ رصف المباني للمالقي، تحقيق د. أحمد الخراط ط١٩٨٥/٢ دمشق.
ـ شرح التسهيل لابن مالك تحقيق د. محمد عبد القادر عطا وطارق السيد، دار الكتب العلمية ـ بيروت ـ ط٢٠٠١/١.
ـ شرح الرضي على الكافية، تصحيح وتعليق يوسف حسن عمر ١٩٧٨.
ـ شرح الكافية الشافية تحقيق د.عبد المنعم أحمد هريدي، دار المأمون للتراث دمشق ط١٩٨٢/١.
ـ شرح المفصل لابن يعيش، الطبعة المنيرية ـ مصر.
ـ شعر الخوارج جمعه د. إحسان عباس، دار الثقافة بيروت ١٩٧٤.
ـ الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس حققه وقدم له مصطفى الشويمي، مؤسسة أ. بدران ـ بيروت ١٩٦٣.
ـ الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام هارون.
ـ معاني القرآن للفراء، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد علي النجار، بيروت عالم الكتب.
ـ مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله دار الفكر.
ـ المفضليات تحقيق أحمد محمد شاكر وعبد السلام هارون، دار المعارف بمصر ط١٩٧٦/٥.
ـ المقتضب للمبرد تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة.القاهرة ١٩٦٣.
ـ النحو الوافي، عباس حسن، دار المعارف بمصر.
ـ نهاية الأرب للنويري، دار الكتب المصرية طبعة مصورة.
ـ الوحشيات لأبي تمام تحقيق عبد العزيز الميمني دار المعارف بمصر ١٩٦٣.

/ /

دراســـــات شعريــــــة

شهاب الدين الشواء
شاعر حلب في العصر الأيوبي
٥٦٢ ـ ٦٣٥ هـ

د. أحمد طعمة حلبي(*)

U———————————————— u

شهدت الحقبة الأيوبية من تاريخ حلب تطوراً واسعاً في مجالات الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية والفكرية والأدبية كافة، ففي مجال الأدب والشعر، أفرزت حلب، عبر تاريخها الإبداعي الطويل عموماً، وفي الحقبة الأيوبية خصوصاً، بعضاً من القرائح الشعرية، التي تركت لنا وللإنسانية كلها تراثاً شعرياً عظيماً، لا يزال إلى الآن يُدرس ويدرّس في الجامعات والمعاهد والمدارس ودور العلم في أنحاء العالم كافة.

ويمثل شهاب الدين الشواء واحدة من تلك القرائح الشعرية التي أبدعتها حلب زمن الأيوبيين، وسنحاول في بحثنا هذا أن نكشف النقاب عن شخصية هذا الشاعر الحلبي ومراحل حياته، ونستعرض نماذج من نتاجه الشعري. وعلى هذا فقد انتظم البحث في قسمين رئيسين: يعرض الأول منهما لحياة شهاب الدين الشواء، في حين يعرض الثاني لبعض النماذج الشعرية لهذا الشاعر.

(•) كليّة الآداب. جامعة حلب

أولاً ـ حياة شهاب الدين الشواء:

نتناول في هذا القسم جوانب عدة:

أ ـ مصادر ترجمته:

إن أول مَن ترجم لشهاب الدين الشواء هو الكمال بن الشعار الموصلي في كتابه (عقود الجمان في شعر الزمان)، وكان ابن الشعار هذا صديقاً للشواء، وقد أخذ عنه الشواء كثيراً من الشعر، كما يذكر ابن خلكان[(١)].

كما ترجم له مؤرخ حلب الكمال بن العديم في كتابه (بغية الطلب في تاريخ حلب) ترجمة مقتضبة، ولا ندري هل اطلع الكمال ابن العديم على ما كتبه ابن الشعار الموصلي عن الشواء أو أنه لم يطلع؟ لكنّ الرجلين الشواء وابن العديم لم تكن بينهما مجالسة أو صحبة، على الرغم من أنهما كانا يعيشان في عصر واحد وفي مدينة واحدة أيضاً هي حلب.

غير أن ابن العديم يذكر في كتابه (بغية الطلب) أنه قد سمع الشواء مراراً، ينشد الملك الظاهر والملك العزيز من بعده الشعرَ بحلب[(٢)].

وابن العديم هو أول من ربط بين لقب شهاب الدين (الشواء) وصنعته، إذ ذكر في كتابه (البغية) أن شهاب الدين كان له بحلب حانوت يشوي فيه الشواء[(٣)]. ومن هنا أتى لقبه (الشواء).

غير أن أوسع ترجمة للشواء وأشملها، نجدها في كتاب (وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان) لابن خلكان، والسبب في ذلك يعود إلى ما كان بين الرجلين، الشواء وابن خلكان، من صحبة ومودة وأنس واجتماعات ومجالس أدبية كثيرة[(٤)].

وهذه الصحبة التي امتدت منذ أواخر سنة ثلاث وثلاثين وستمئة إلى حين وفاة الشواء في سنة خمس وثلاثين وستمئة، وإن لم تكن طويلة الأمد، كانت كافية لابن خلكان ليُثبت في ترجمته للشواء ما أثبته.

وقد ذكر ابن خلكان أنه قد اطلع على ما كتبه ابن الشعار الموصلي عن الشواء، لكنْ يفهم من كلام ابن خلكان، في ثنايا السطور الأخيرة من ترجمته للشواء أنه قد كتب ما كتبه عن الشواء قبل أن يطلع على ما كتبه ابن الشعار الموصلي عنه.

---

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان، ٢٣٦/٧.

(٢) بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم، ٤٦١١/١٠.

(٣) المصدر السابق نفسه، ٤٦١١/١٠.

(٤) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٣٢/٧.

والحقيقة أن الترجمة التي أثبتها ابن خلكان للشواء في كتابه (وفيات الأعيان) هي الترجمة الوحيدة التي تحدثت عن حياة الشواء وشعره بشكل مفصّل، وقد عدت إلى كتب الطبقات والتراجم والسّير والتواريخ القديمة والمعاصرة، التي ترجمت للشواء، فلم أجد فيها زيادة على ما ذكره ابن خلكان، وهذه الكتب هي، مرتبة بحسب تواريخ وفاة مصنفيها:

١ـ (سير أعلام النبلاء) لشمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨هـ.

٢ـ (مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان) لأبي محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليافعي اليمني المتوفى سنة ٧٦٨هـ.

٣ـ (شذرات الذهب في أخبار من ذهب) لأبي الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي، المتوفى سنة ١٠٨٩هـ.

٤ـ (تاريخ آداب اللغة العربية) لجرجي زيدان، المتوفى سنة ١٩١٤م.

٥ـ (إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء) للشيخ راغب الطباخ الحلبي المتوفى سنة ١٩٥١م.

٦ـ (معجم المؤلفين) لعمر رضا كحالة.

٧ـ (أعيان الشيعة) للإمام محسن الأمين.

٨ـ (الأعلام) لخير الدين الزركلي.

٩ـ (تاريخ الأدب العربي) لعمر فروخ.

ب ـ اسمه ونسبه:

يجمع المؤرخون ولاسيما معاصرا الشواء ابن العديم وابن خلكان على أن اسمه يوسف بن إسماعيل بن علي بن أحمد بن الحسين بن إبراهيم، أبو المحاسن، الملقب شهاب الدين، المعروف بالشواء. أصله من الكوفة، لكنه حلبي المولد والمنشأ والوفاة.

ويذكر ابن خلكان أن معظم أهالي حلب، في ذلك الوقت، ما كانوا يعرفون الشواء إلا بـ (محاسن الشواء)، لكنّ الصحيح في اسمه ولقبه وكنيته ما ذكرناه آنفاً.

ج ـ ولادته:

لا اختلاف بين المؤرخين ومَن ترجم للشواء أن ولادته كانت في حلب سنة ٥٦٢ هـ ١١٦٦م. ولم يذكر المؤرخون شيئاً عن نشأة هذا الشاعر لا في طفولته ولا في شبابه، سوى ما ذكره ابن خلكان ومَن جاء بعده من المؤرخين، عن ملازمة الشواء في شبابه لحلقة الشيخ تاج الدين أحمد بن هبة الله بن مقلّد المشهور بابن الجبراني، وعن تتلمذه في الشعر على يدي أبي الفتح بن أبي

الفضل النّقاش الشاعر الحلبي المعروف في ذلك العصر[١]، وعلى يدي ابن الشعار الموصلي صديقه[٢].

د ـ شيوخه وأساتذته:

يذكر ابن خلكان أن الشواء قد أخذ الأدب عن الشيخ تاج الدين أبي القاسم أحمد بن هبة الله بن مقلّد المعروف بابن الجبراني الحلبي النحوي اللغوي[٣]، إذ كان كثير الملازمة لحلقته، وكان بينهما صحبة.

كما أخذ الشواء الشعر وأتقنه على يَدي أبي الفتح مسعود بن أبي الفضل النّقّاش الحلبي الشاعر المعروف بابن فطيس، كما أخذ الشعر كذلك عن ابن الشعار الموصلي، الذي كان صديقاً حميماً لـه، ولم يُعرف عن الشواء تتلمذه وصحبته لغير هؤلاء الثلاثة.

هـ ـ رأي المؤرخين فيه وفي شعره:

لقد احتلّ الشواء مكانة عالية لدى معاصريه، ولدى مَن جاء بعدهم من المؤرخين، فقد وصفه معاصره كمال الدين بن العديم بأنه شاعر مجيد[٤]. كما وصفه ابن خلكان بأنه كان أديباً فاضلاً متقناً لعلم العروض والقوافي شاعراً، وبأنه كان حسن المحاورة مليح الإيراد، مع السكون والتأني، وأنه كان جميلَ التّأني[٥]، كما وصف شعره بأنه ذو معانٍ بديعة[٦].

ووصفه صديقه ابن الشعار الموصلي بأنه كان ذا نفسٍ عالية، ارتفعت به عن الاستجداء بالشعر، والارتزاق به، على عادة الشعراء[٧]. وقد علّل ابن الشعار مدح الشواء للملك الناصر صلاح الدين وولده الملك الظاهر ثم الملك العزيز ابن الملك الظاهر بأنه كان من باب التحبّب والتّولع[٨]، ولم يكن من باب الاستجداء.

وكان الشواء ضليعاً بالعربية، نحوها وصرفها وفقهها ولهجاتها، وقد أورد ابن خلكان بعض المحاورات التي جرت بينه وبين الشواء، والتي تؤكد تمكّنه من قواعد العربية، ومعرفته بلغات

(١) المصدر السابق نفسه، ٢٣١/٧-٢٣٢.
(٢) المصدر السابق نفسه، ٢٣٦/٧.
(٣) المصدر السابق نفسه، ٢٣١/٧.
(٤) بغية الطلب، ابن العديم، ٤٦١١/١٠.
(٥) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٣٢/٧.
(٦) المصدر السابق نفسه، ٢٣٢/٧.
(٧) عقود الجمان في شعراء الزمان، ابن الشعار الموصلي، ٢٣٧/١٠.
(٨) المصدر السابق نفسه، ٢٣٧/١٠.

العرب ولهجاتهم. من ذلك ما ذكره ابن خلكان من أنه قد أنشد الشواءَ يوماً قولَ ابن عنّين الدمشقي الشاعر المعروف:

مـالُ ابـنِ مـازة دونـه لعُفاتـهِ ... خَـرْطُ القتـادةِ أو مَنـالُ الفرقـدِ

مـالٌ لـزومُ الجمـع يمنـعُ صـرفَهُ ... فـي راحـةٍ مثـلِ المنـادى المفـردِ

فقال الشواء: هذا ليس يجيد، فقال ابن خلكان: ولم ذلك؟ فقال الشواء: ليس من شرط المنادى المفرد أن يكون مضموماً، فقد يكون المنادى مفرداً ولا يكون مضموماً بأن يكون نكرة غير معيّن، كما تقول: يا رجلاً، ولكن أنا أعمل في هذا شيئاً. قال ابن خلكان: ثم إننا اجتمعنا بعد ذلك في الجامع (يقصد الجامع الكبير في حلب) فقال، أي الشواء،: قد عملت في ذلك المعنى شيئاً فاسمعه، ثم أنشد:

لنـا خليـلٌ لـه خـلالٌ ... تُعْـرِبُ عـن أصـله الأخَـسّ

أضـحتْ لـه مثـلَ حيـثُ كـفٌّ ... وددتُ لـو أنهـا كـأمسِ

إلى آخر تلك الرواية...

فالشواء قد جعل كفّ هذا الخليل، من شدة بخله، مضمومةً مثلَ (حيثُ) المضمومةِ بالبناء دوماً، وهو يتمنّى أن تكون مكسورة العظم، كأمس المكسورة بالبناء. فالشواء قد اعترض على تشبيه ابن عنّين راحة هذا البخيل، حال كونها مضمومةً لا يبسطها للبذل، بالمنادى المفرد المبني على الضم، ورأى أن المنادى المفرد قد لا يكون مضموماً، ثم نظم الشواء هذين البيتين اللذين شبّه فيهما راحة البخيل بـ (حيث) المضمومةِ دائماً، مؤكداً أن تشبيهه هذا أجود من تشبيه ابن عنّين.

و ـ وفاته:

يجمع المؤرخون أن وفاة الشواء كانت في حلب، في يوم الجمعة التاسع من شهر محرّم، سنة خمس وثلاثين وستمئة للهجرة، عن ثلاث وسبعين سنة، وأنه دفن بظاهر حلب في مقبرة باب أنطاكية(١).

ي ـ ديوانه:

أول من أشار إلى ديوانه الشواء معاصره وصديقه ابن الشعار الموصلي، وقد أشار كذلك إلى أن ديوان الشواء يضم عشرين ألف بيت(٢).

وذكر ابن خلكان أن ديوان الشواء يصل إلى أربعة مجلدات(١).

(١) وفيات الأعيان، لابن خلكان، ٢٣٦/٧، وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ٢٨/٢٣، وشذرات الذهب، لابن العماد الحنبلي، ١٧٩/٥، وتاريخ آداب اللغة العربية، لزيدان، ٢١/٣، وإعلام النبلاء، للطباخ، ٣٧٣/٤، ومعجم المؤلفين، لكحالة، ٢٧٥/١٣، وأعيان الشيعة، للأمين، ٣١٨/١٠، والأعلام، للزركلي، ٢١٧/٨.

(٢) عقود الجمان، ابن الشعار، ٢٣٧/١٠.

ويضيف الشيخ راغب الطباخ الحلبي في كتابه (إعلام النبلاء) أن للشواء كـذلك قصـيدة باليـاء والواو، قل إن نسبت: عَزَوْتُه وعَزَيْته. وقد شرح هذه القصيدة محمد بن إبراهيم بن النحاس الحلبـي المتوفى سنة ٦٩٧ هـ، وسمّى الشرح: هدي أمهات المؤمنين[٢].

ومما يؤسف له أننا لم نقع على ديوان الشواء، وأغلب الظن أن ديوانه لم يطبـع إطلاقـاً، وأنـه مفقود أيضاً. لكنّ جرجي زيدان يؤكد في كتابه (تاريخ آداب اللغة العربية) أن في بـرلين منتخبـات من هذا الديوان[٣]، ويشير الزركلي صاحب الأعلام إلى أن هذه المنتخبات وتلك القصيدة مخطوطتان كذلك[٤].

وعلى الرغم من أننا لم نعثر لا على هذا الديوان ولا على المنتخبات منه، فإن المقطّعات الشعرية التي أوردها المؤرخون، ولاسيما ابن الشعار الموصلي وابن خلكان، في أثناء ترجمتهم له، تعطينـا فكرة واضحة عن شعر هذا الرجل، وعن مكانته بين الشعراء في ذلك العصر، وعـن الأغـراض الشعرية التي طرقها، وعن المستوى الفني الذي بلغه شعره.

ثانياً ـ شعر شهاب الدين الشواء:

ذكرنا آنفاً أن ابن الشعار الموصلي وابن خلكان قد أوردا، في معرض ترجمتها للشواء، نمـاذج متنوعة من شعره، والحقيقة أن هذه النماذج، بالرغم من جودتها وسبكها الجيد، لا تمثّل شعر الشواء كلّه، الذي يبلغ، كما يؤكد المؤرخون، أربعة مجلدات. غير أن هذه المقطعات تدل، بشـكل واضـح، على شاعرية الشواء، واعتلائه منزلة جيدة، بين أقرانه الشعراء في ذلك العصر. ولو قـيّض لهـذا الديوان أن يرى النور لتهافت كثير من النقّاد والدارسين على دراسته وتحليله، ولكان الحديث عنـه وعن صاحبه مختلفاً عما قلناه وما يقوله غيرنا.

لقد نظم الشواء في أبواب شعرية متعددة، منها المديح والنسيب والغـزل والإخوانيـات وشـعر المناسبات أو الشعر الاجتماعي، إن صحّت التسمية. غير أن مقطّعات الغزل تحتلّ مكان الصـدارة، من بين كل الأغراض الشعرية التي طرقها الشواء، مما يحدونا، ونحن نعرض بعضاً مـن نمـاذج شعره، الاستهلال بنماذج الغزل تلك.

---

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان ٢٣١/٧.

(٢) إعلام النبلاء، الطباخ، ٣٧٣/٤.

(٣) تاريخ آداب اللغة العربية، زيدان، ٢١/٣.

(٤) الأعلام، الزركلي، ٢١٧/٨. وأشير هنا إلى أن الشيخ راغب الطباخ الحلبي قد نشر هذه القصيدة ضمن كتابٍ طبعـه فـي مطبعته الخاصة بحلب وهو بعنوان (كفاية المتحفظ في اللغة)، وهي تتألف من تسعة عشر بيت شعري، وأولها:

قل إنـي نسـبت: عَزَوْتُـه وعَزَيْتـه ... وكَنَـوْتُ أحمـد كُنيـةً وكنيتـه

وقد اعتمد الشواء في شعره الغزلي الموجود بين أيدينا، أسلوب الغـزل بالمـذكر، علـى عـادة الشعراء في تلك العصور، أعني عصور الدول المتتابعة، مستخدماً كذلك بعض المحسّنات البديعيـة، التي كثرت في تلك العصور أيضاً، يقول الشواء في إحدى مقطعاته[1]:

ومهفهـــفٌ عُنِـــيَ الزمـــانُ بخـــدّهِ فكســـاه ثَـــوْبَيْ ليلِـــهِ ونهـــارهِ

لا مَهّـــدَتْ عُـــذري محاســـنُ خـــدّهِ إن غَـــضَّ منـــه غـــضٌّ عـــذارهِ

والجناس هنا بين (عذري) و(عِذاره) (والعذار هو الشعر النابت علـى الخـدين)، وكـذلك بـين (غَضَّ) بمعنى قلّل من قيمة الشيء، و(غَضٌّ) بمعنى طري أو نابت حديثاً.

وفي مقطوعة شعرية أخرى يقول:[2]

إن كـان قـد حجبـوه عنـي غَيـرةً مـنهمْ عليـه فقـد قنِعـتُ بـذكرهِ

كالمسـك ضـاع لنـا وضـاع مكانُـهُ عنّـا فـأغنى نشـرُهُ عـن نشـرهِ

فـ (نشره) الأولى تعني رائحته، أما الثانية فتعني بسط المسك للناس وتطييبهم به.

وفي نموذج شعري آخر نرى الشواء، وقد مزج بين وصف الطبيعة والغزل بأسـلوب جناسـي جميل[3]:

فـديتُ بنفسـي رأسَ عـينٍ ومَـن بهـا وبيضَ السـواقي حـول زُرق سـواقيها

إذا راقنـي منهـا جَـواري عيونِهـا أراقَ دمـي منهـا عيـونُ جواريهـا

فقد جانس بين (جواري) في الشطر الأول، التي تعني عيون الماء، و(جواريهـا) فـي الشـطر الثاني، التي تعني الجواري، أي الفتيات.

وللشواء شعر غزلي آخر يستخدم فيه بعض مصطلحات النحو، يقول في إحدى مقطّعاته متحـدثاً عن غلام أرسل أحد صدغيه وعقد الآخر[4]:

أرسـلَ صِـدغاً ولـوى ــ قـاتلي ــ صِـدغاً فأعيـا بهمـا واصـفَهْ

فخِلْـتُ ذا فـي خـدّهِ حيّـةً تسـعى وذا عقربـةً واقفـهْ

ذا أِلـفٌ ليسـت لوصـلٍ وذا واوٌ ولكـن ليسـت العاطفـهْ

(١) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٣٣/٧.
(٢) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧-٢٣٦.
(٣) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧.
(٤) المصدر السابق نفسه، ٢٣٤/٧، وفي الأصل: عقرباً، ولا يستقيم بذلك الوزن، كما هو واضح.

وهو هنا يشبّه شعره المرسل بالألف في الكتابة، ولكنها ليست ألف الوصل المعروفة في قواعد النحو، فالمقصود بها الوصال الذي يحصل بين المحبّ ومحبوبه. كذلك يشبّه شعره المعقود على صدغه الثاني بحرف الواو في الكتابة أيضاً، ولكنها ليست واو العطف المعروفة في قواعد النحو أيضاً، فالمقصود بها كذلك عطف المحبوب على محبوبه بالوصال.

ويقول في نموذج آخر مقارناً بين حاله هو وحال محبوبه، معتمداً على تقسيمات النحاة للأفعال[(١)]:

هواكَ يا مَن له اختيالُ ... مالي على مثله احتيالُ
قسمةُ أفعاله لحيني ... ثلاثةٌ ما لها انتقالُ
وعدُكَ مستقبلٌ وصبري ... ماضٍ وشوقي إليك حالُ

أما شعر النسيب لديه فقد تمثّل في هذه المقطوعة التي تقترب من الشعر الصوفي، يقول الشواء[(٢)]:

هاتيكَ يا صاحِ رُبا لَعْلَعٍ ... ناشدتكَ الله فعرّج معي
وانزلْ بنا بين بيوت النّقا ... فقد غدتْ آهلةَ المربَعِ
حتى نطيل اليوم وقفاً على السا ... كنِ أو عطفاً على الموضعِ

ويلاحظ أن الشواء قد استخدم في البيت الثالث مصطلحين من مصطلحات النحو والصرف، أولهما (الوقف على الساكن) وهو قطع النفس على آخر الكلمة في القراءة، والثاني (العطف على الموضع) وهو باب معروف من أبواب النحو، وهو هنا يستخدم هذين المصطلحين بطريقة التورية، فهو يقصد بالمصطلح الأول الوقوف والتحدث إلى ساكني تلك الديار، كما يقصد بالمصطلح الثاني الحنو على الموضع أو الديار، وقد خلت من أهلها أو سكانها.

ومن الشعر المسمى بالإخوانيات نجد للشواء هذين البيتين[(٣)]:

وكنا خمسَ عشرةَ في التئامٍ ... على رغم الحسود بغير آفَهْ
فقد أصبحتُ تنويناً وأضحى ... حبيبي لا تفارقه الإضافهْ

وقد تمثّل شعر المديح لديه بتلك القصيدة التي مدح بها عليَّ بن أبي طالب، رضي الله عنه، يقول[(١)]:

(١) المصدر السابق نفسه، ٧/٢٣٥.
(٢) المصدر السابق نفسه، ٧/٢٣٢.
(٣) المصدر السابق نفسه، ٧/٢٣٤.

ضـــمنتُ لمـــن يخـــاف مـــن العقـــاب إذا والـــــى الوصـــــيَّ أبـــــا تـــــرابِ
يـــرى فـــي حشـــره ربـــاً غفـــوراً ومـــــولىً شـــــافعاً يـــــوم الحســـــابِ
فتـــىً فـــاق الـــورى كرمـــاً وبأســـاً عزيـــــزُ الجـــــار مخضـــــرّ الجنـــــابِ
تـــرى فـــي السّـــلم منـــه غيـــثَ جـــودٍ وفـــــي يـــــوم الكريهـــــة ليـــــثَ غـــــابِ
إذا مـــا ســـلّ صـــارمه لحـــربٍ أراك البـــــرقَ فـــــي كـــــفّ الســـــحابِ
وصـــيُّ المصـــطفى وأبـــو بنيـــه وزوجُ الطهـــــر مـــــن بـــــين الصـــــحابِ
أخـــو النصـــر الجلـــي بيـــوم خـــمٍّ وذو الفضـــــل المرتّـــــل فـــــي الكتـــــابِ

ومن الشعر الاجتماعي أو شعر المناسبات نجد هذه المقطّعة الشعرية التي قالها الشواء في غـــلام قد خُتن(٢):

هنّـــأتُ مَـــن أهـــواه عنـــد ختانـــهِ فرحـــــاً وقلبـــــي قـــــد عَـــــراه وُجـــــومُ
يفـــديكَ مِـــن ألـــمٍ ألـــمّ بـــك امـــرؤٌ يخشـــــى عليـــــك إذا ثنـــــاك نســـــيمُ
أمعـــذّبي كيـــف اســـتطعتَ علـــى الأذى جَلَـــــداً وأجـــــزعُ مـــــا يكـــــون الـــــرّيمُ؟
لـــو لـــم تكـــن هـــذي الطّهـــارة ســـنّةً قـــــد ســـــنّها مـــــن قبـــــلُ إبـــــراهيمُ
لفتكـــتُ جَهـــدي بـــالمزيّن إذ غـــدا فـــــي كفّـــــه موســـــى وأنـــــتَ كلـــــيمُ

ونختم عرضنا لتلك النماذج الشعرية، التي نظمها الشواء، بهذين البيتين اللـــذين يتحـــدث فيهمـــا الشواء عن شخص لا يكتم السر، يقول(٣):

لـــي صـــديقٌ غـــدا وإن كـــان لا ينْـــ ـــــــطِقُ إلا بغِيبـــــــةٍ أو مُحـــــــالِ
أشـــبهُ النـــاس بالصّـــدى: إن تحدّثـــ ــــــهُ حـــــديثاً أعـــــاده فـــــي الحـــــالِ

لقد استعرضنا فيما سبق صفحة مهمة من صفحات كتاب حلب الإبداعي، تمثّلت بتلك الشخصـــية الشعرية الحلبية، التي تبوّأت مكانة مرموقة بين أقرانها من الشعراء، في العصـــر الأيـــوبي، وفـــي العصور التالية له، ولعلنا بذلك قد أضأنا جانباً مهماً من جوانب التطور الفكري والأدبي، بل التطور الحضاري الشامل الذي شهدته حلب في تلك الفترة.

(١) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧. والأبيات الأول والثاني والسادس والسابع ليست موجودة لدى ابن خلكان، وقد أثبتناها مـــن كتاب (أعيان الشيعة) ٣١٨/١٠.
(٢) وفيات الأعيان، ابن خلكان، ٢٣٦/٧.
(٣) المصدر السابق نفسه، ٢٣٥/٧.

المصادر والمراجع

ـ إعلام النبلاء بتاريخ حلب الشهباء، راغب الطباخ الحلبي، تحقيق: محمد كمال، دار القلم العربي، حلب، ١٩٨٨.

ـ الأعلام، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.

ـ أعيان الشيعة، محسن الأمين، تحقيق: حسن الأمين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٦.

ـ بغية الطلب في تاريخ حلب، ابن العديم الصاحب كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جرادة، تحقيق وتقديم: الدكتور سهيل زكار، الناشر: المؤلف نفسه، دمشق، ١٩٨٩.

ـ تاريخ الأدب العربي، عمر فروخ، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩.

ـ تاريخ آداب اللغة العربية، جرجي زيدان، راجعه وعلّق عليه: الدكتور شوقي ضيف الله، دار الهلال، مصر، دون تحديد للطبعة أو سنة النشر.

ـ سير أعلام النبلاء، الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق الدكتور بشار عواد معروف والدكتور يحيى هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٩٣.

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ابن العماد الحنبلي أبو الفلاح عبد الحي، مكتبة القدسي، القاهرة، ١٣٥١هـ.

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ابن خلكان أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن أبي بكر، تحقيق: الدكتور إحسان عباس، دار صادر، بيروت، دون تحديد للطبعة أو سنة النشر.

ـ مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، اليافعي أبو محمد عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان اليمني، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٩٧٠.

ـ معجم المؤلفين، عمر رضا كحالة، مكتبة المثنى ودار إحياء التراث العربي، بيروت، دون تحديد للطبعة أو سنة النشر.

/ /

المقنع الكندي: الشاعر الجميل النبيل
قراءة في شخصيته وشعره

د. أحمد دهمان(*)

U ——————————————— u

مقدمة:

أجمع نقادنا القدماء على تعريف الشعر بأنه الكلام الموزون المقفى(١) والذي تـوافر لـه الجمال الأدبي والصياغة الموحية،وعلل بعضهم سبب تسمية الشاعر، ولماذا ينبغي أن يصوغ شعره على نمط خاص، فذهب ابن وهب الكاتب إلى أن الشاعر مشتق من فعل شعر يشعر، ولا يستحق الشاعر هذا الاسم حتى يأتي بما لا يشعر به غيره. فكل من كان خارجاً عن هذا الوصف فليس بشاعر، وإن أتى بكلام موزون مقفى(٢).

إذاً، فالشعر ينبغي أن يكون نابعاً من إحساس وشعور يتوافران لدى الشاعر خاصـة، ولا يتوافران في كل إنسان. ولا تختلف النظرة الحديثة في تعريف الشاعر كثيراً عمّا انتهى إليه القدماء، فهو الكلام الموزون المقفى الذي يصور العاطفة، أو هو الفكرة المصورة المزجـاة

(•) باحث سوري جامعي.

(١) في تعريف الشعر والشعراء: ينظر معجم المصطلحات النقدية والأدبية، الدكتور محمود الربداوي. دمشـق ١٩٩٩. مـص ٤٥٥ ــ ٤٦٦.

(٢) البرهان في وجوه البيان، ابن وهب الكاتب، تح: الحديثي ومطلوب، القاهرة ص ١٣٠.

بعاطفة، وهو الكلام الذي يقصد به الجمال الفني الآتي من اللفظ والمعنى، أو الشكل والمضمون. وإثارة الشعور والإحساس مقدمة في الشعر على إثارة الفكر، وقوة الشعر تتمثل في الإيحاء بالأفكار عن طريق الصور، لا في التصريح بالأفكار مجردة، فإذا فقدت القصيدة الإيحاء والتصوير صارت نظماً وفقدت روح الشعر[(١)].

وإذا كان هذا تعريفاً عاماً للشعر وبياناً لطبيعته، فإن ذلك يستتبع بيان وظيفة الشعر والشاعر. وهذا الأمر يقودنا إلى القول: إن العرب قد أدركوا في مجتمعهم القبلي قيمة الدور الذي يقوم به الشعر والشاعر في القبيلة، فالشاعر لسان القبيلة المعبر عنها والمتكلم باسمها إذا أرادوا الفخر بمآثر القوم، قام الشاعر بتسجيل ذلك في شعره، وإذا اعتدى عليها معتد بحرب الكلام كان هو المتصدي له، يرد هجومه، ويكيل له الصاع صاعين، وينال منه أكثر مما نال من قومه. من هنا كان الشعر ديوان العرب وسجلاً لمآثرهم وانتصاراتهم وهزائمهم، أي أنه مرجع من مراجع الثقافة، ووسيلة الإعلام الأساسية، ومصدر من مصادر التاريخ، وربما كان وسيلة تعليمية. إلا أن وظيفته الأولى هي التهذيب والتثقيف والتعليم وإثارة الأحاسيس الجمالية، أما الثانية فنقدية، لأنه وسيلة لمعرفة إعجاز القرآن الكريم، وتنقية الأحاسيس من كل ما يلتصق بها من التراب. فالأدب الراقي يؤثر في النفوس تأثيراً إيجابياً يرتفع بها إلى أعلى ويسمو بها فوق أنانية الذات وحب النفس[(٢)].

كانت هذه الوظائف تفرض على الشعر أو الشاعر ألا يكون منعزلاً عن المجتمع بعيداً عن الحياة، لأن الشعر كل شيء في حياة القوم.

فكيف يكون الحال إذا كان الشاعر مُقدَّماً في قومه، وذا مكانة مرموقة ومنزلة رفيعة؟ هنا يتحد الإبداع بشخص المبدع، فينبثق شعراً نبيلاً مرسوماً بالكلمات، معبراً عن وجدان الأمة، حاملاً قيمها الرفيعة، وهذا ما نجده عند المقنع الكندي، فمن هو هذا الشاعر:

هو محمد بن ظَفَر بن عُمَيْر بن أبي شَمِر... ابن كندة بن عُقَير، فهو عربي قحطاني، من قبيلة كندة، قبيلة امرئ القيس، وسليل مملكة شهيرة قامت على أطراف الجزيرة العربية[(٣)].

---

(١) أصول النقد الأدبي، طه أبو كريشة، مكتبة لبنان، ١٩٩٦ ص ٦.

(٢) ينظر كتابنا: النقد العربي القديم، قضايا نظرية ودراسات تطبيقية، جامعة البعث، ٢٠٠٣ ص٧٤ وما بعدها.

(٣) ترجمته في الأغاني، دار الكتب (١٠٧/١٧) الحماسة الشجرية (٤٨٨/١) الحماسة البصرية (٤/٢) شرح ديوان الحماسة للمرزوقي، (٣٤) الوافي بالوفيات الصفدي، (١٧٩/٣) الشعر والشعراء، ابن قتيبة (٧٣٩/٢).

أما سبب تسميته بالمُقَنَّع، وهو اللقب الذي غلب عليه، فلأنه كان من أجمل الناس وجهاً، فكان إذا سفر اللثام عن وجهه أصابته العين. وكان أمَدَّ الناس قامةً، وأكملهم خُلُقاً، وكان لا يمشي إلا مقنعاً، كما يذكر أبو الفرج في أخباره[1].

وهو شاعر مقلّ من شعراء الدولة الأموية، كان له محل كبير وشرف وسؤدد في عشيرته، وكان جده سيد كندة، أما عمه عمرو فكان ينازع أباه ظفر بن عمير الرئاسة، ويساجله فيها فيقصّر عنها. وكان المقنع واسع العطاء، كثير الجَدَا، سمح اليد بماله، لا يرد سائلاً عن شيء حتى أتلف كل ما خلفه أبوه من مال، فترفّع عليه بنو عمه عمرو بن أبي شمر بأموالهم وجاههم. وعندما أراد الشاعر أن يخطب ابنة عمه التي أحبها، رده إخوانها وعيّروه بإسرافه في الكرم، وفقره الذي كان بسبب جوده، وما زاد عليه من الدَّين، فقال أبياته الشهيرة التي يتمثل بها، وفيها عتاب رقيق، وغيرية رفيعة، ومشاعر مرارة بسبب الظلم.

وهذا البوح الشعري كما يقول أبو الفرج من أجود الشعر، يقول المقنع الكندي:

يُعاتِبُنِي في الدَّيْنِ قومي وإنّما ... دُيُونِيَ في أشياء تَكْسِبُهُمْ حَمْدا
أَسُدُّ به ما أخَلُّوا وضَيَّعُوا ... ثُغورَ حقوقٍ ما أطاقُوا لها سَدّا
وفي جَفْنَةٍ ما يُغْلَقُ البابُ دونَها ... مُكَلَّلَةٍ لحماً مُدَفَّقَةٍ ثُرْدا
وفي فَرَسٍ نَهْدٍ عتيقٍ جَعَلْتُه ... حِجاباً لِبَيْتي ثُمَّ أَخْدَمْتُهُ عَبْدا

فقومه ينعون إليه سَرَفَه في الإنفاق، وتخرّقه في الإفضال، وتجاوزه ما تساعده به حالُه، وتتسع له ذاتُ يده إلى الاستقراض، وبَذْلِ الوجه في الإدّيان، أو كثرة الدَّينِ المرهق، فيقول: كثرت لائمتهم فيما يركبني على الديون، وازداد عَذْلُهم، وإنما هي أموال مصروفة في وجوهٍ، تبعاتها عليّ، وجمالها لهم، وقضاؤها في أنفسها يَلْزمني، ومحامدها موفَّرة عليه، ثم راح يعدد أفضاله قائلاً: من تلك الوجوه أن ما ينوب من الحقوق فَيُخِلُّونَ بها ويضيعونها عجزاً عن الوفاء بواجبها، أنا أسدّ ثغورها، وأقيم فروضها. ومنها أن لي دار ضيافة قدورها مشبعة موفورة، وجفانها معدّة منصوبة، لا يُمْنَع منها طالبها، ولا يُحجب عنها رائدُها، فلُحْمَانُها كالأكاليل على رؤوسها، وثرائدها قد نُمِّق تدقيقها. ومنها أن بفنائي فرساً مربوطاً قد أعد للمهمات، على عادة أمثالي من الأكابر والرؤساء. ولكرمه وما يتوفر عليه من إكرامي إياه قد صار لحجاب بيتي، وقد شَغَلْتُ بخدمته عَبْداً يتفقده بمرأى مني، لا أهمله ولا أغفل عنه.

---

(١) الأغاني (١٠٧/٧).

ويعد هذه الشكوى الرقيقة، وهذا البثّ الجميل يستمر في بوحه قائلاً:

وإنَّ الـذي بَيْنـي وبـين بَنِـيْ أبـي ... وبَـيْنَ بنـي عَمِّـي لَمُخْتَلِـفٌ جِـداً
فإنْ أكلـوا لَحْمـي وَفَـرْتُ لُحُـومَهُمْ ... وإنْ هَدَمُوا مَجْدِي بَنَيْـتُ لهـم مَجْـداً
وإنْ ضَيَّعوا غَيْبي حَفِظْـتُ غُيُـوبَهُمْ ... وإنْ هُمْ هَوُوا غيِّي هَوِيْتُ لهم رُشْـداً
وإنْ زَجَرُوا طَيْرِي بِنَحْسٍ تَمُـرُّ بـي ... زَجَرْتُ لهم طَيْرَاً تَمُـرُّ بهـم سَـعْدَا

فبعد أن ذكر معاذيره، ردّاً على ما أنكروا عليه، يؤكد حقيقة إنسانية نبيلة، هي الرد على الإساءة بالحسنى، وعلى العيب والإهانة بالتجاوز والسماحة والعفو، فإخوتـه وأبنـاء عمـه يحسدونه ويأتمرون العداوة والغَواية له، وهو يصابرهم ويجاملهم، ويتغافل عنهم مستنداً إلى تلك الطبيعة: فما بينه وبينهم في طرفي نقيض، وعلى لون من الخلاف عجيـب، فـإنهم إن اغتابوه وتطعموا لَحْمَهُ أمسك عنهم، وترك أعراضهم موفورة، لم يتخونها منها ذلٌّ أو إهانة، أما أعراضهم فمحفوظة لم يتحيّفْها تحامل ولا غضٌّ. وإن سعوا في نقض ما أبرمه من مسعاةٍ كريمة، وهدم ما أسسه من أمجاد عليّة، جازاهم بابتناء شرف لهم مستحدث، وإعلام شأنٍ لهم مستأنف. وإن أهملوا غيبه فلم يراعوه بحسن الدفاع عنه، وإسباغ ثوب المحاماة عليه حفـظ هو غيبَهم، وأرصد الغوائل لمن اغتالهم، وإن أحبوا له الغوايـة والتسـكع فـي الضـلالة والبطالة، اختار لهم المراشد، وهوي في مباغيهم المناجح، وأن تمنّوا له النّحس وزجروا من جوارح الطير وسوانحها في المشأمة، جعل عيافته لهم فيما يمرّ به منهـا المسـعدة والفـأل الحميد. ويتابع قائلاً:

ولا أحْمِـلُ الحِقْـدَ القـديمَ علـيهمُ ... وليس رئيسُ القَوْمِ مَنْ يَحْمِـلُ الحِقْـدَا
لَهُمْ جُلُّ ما لِيْ إنْ تتـابعَ لـي غِنَـىً ... وإنْ قـلَّ مـالي لـم أكلِّفهـمُ رِفْـدَا
وإنِّي لَعَبْـدُ الضّـيْفِ مـا دامَ نـازلاً ... وما شِيْمَةٌ لي غَيْرَهـا تُشْـبِهُ العَبْـدا

فهو يثبت لنفسه الرياسة عليهم، ذاهباً إلى أنه متى استعطفوه عطف عليهم، وإن اسـتقالوه أقالهم، وأزال عثراتهم وأسرع الفيئة لهم، غير حاملٍ الضَّغْنَ واللجاج معهم، ولا معتقداً انتهاز الفرص فيهم، لما اكتمن من عوادي الحقد عليهم. وإن تواصل الغنى له أشركهم في معظمه، من غير امتنان ولا تكدير، وإن تَحيَّفَ ما له حادثُ يلمُّ، أو عارض يحدث، لم ينتظـر مـن

جهتهم معونة، ولا كلفهم مؤونة. إنه كريم جواد، بل هو عبد الضيف، ما عنده موفور للغريب الطارق أو الطائف، والضيف النازل، وبذلك يبلغ في خدمه ضيوفه مبالغ العبيد فيها، وليس فيه صفة تشبه صفات العبيد إلا هذه. ولعمري إنها صفة حميدة، وبوح جميل ذكره المقنَّع بلا تكلف أو اعتساف، فجاءت أبياته سلسة اللفظ، صحيحة المعاني، لأنه شاعر عفو الطبع، وصفو القرض[(١)].

إنه في هذه الأبيات الشهيرة، فارس القيم والفن، يعبر عن تفرده في خصال، لا نظير لها عند معيّرية، وعائبيه، فيبدو قمة سامقة يحاول الشانِئون الوصول إليها، لكنهم يخفقون؛ فليهدموا هذا الصرح؟ لكنه لا يهدم ما بناه وبنوه هم، لأن ذلك إرث للقوم، ومحامد لهم، ومفاخر لبني قومه جميعاً. فليكن اللوم والعتاب وسيلة المقنّع في الرّد.

وفي الأبيات التالية نجد المقنع الكندي يسدي النصح والإرشاد لمخاطبة، بل ربما كان يخاطب نفسه، ويتحدث عما فيها، قائلاً: إذا توفرت لديك الثروة، فَجُدْ بها على الأقربين لأنهم أولى بالمعروف ــ كما أمر الشرع القويم ــ ووَفِّرْ ما تملك للدفاع عن الحمى ومساعدة المحتاجين من صغار القوم وكبارهم، وعليك أن تتحلى بالحِلْم والصبر والأناة، لترد كيد الجاهلين، فالغنى الحق يتحد بالخُلُق الحميد، والطبع السهل، ليطبع الشخصية بمياسم الخير والكمال والعزة، يقول[(٢)]:

وإذا رُزِقْتَ من الغوافل ثَرْوَةً ... فامْنَحْ عشيرتَكَ الأداني فَضْلَهَا
واسْتَبْقِهَا لدفاع كُلِّ مُلِمَّةٍ ... وارفقْ بناشِئِها وطاوعْ كَهْلَهَا
واحلمْ إذا جَهِلَتْ عليك غُواتُها ... حتى تَرُدّ بِفضْلِ حِلْمِكَ جَهْلَهَا
واعلمْ بأنّكَ لا تكون فتاهُمُ ... حتى تُرَى دَمِثَ الخَلائِق سَهْلَهَا

فهذه بعض مقومات الرياسة، وهذه النصائح تأكيد لصفات هذا الرجل الذي كان متخرّقاً في العطاء، سمحاً بالمال، لا يرد سائلاً عن شيء حتى أتلف كل ما خلفه أبوه من مال، فاستعلاه بنو عمّه عمرو بن أبي شمر بأموالهم وجاههم، وهوي بنت عمه عمرو فخطبها إلى إخوتها فردّوه وعيّروه بتخرقه وفقره وما عليه من الدين، فكانت أبياته السابقة وهذه الأبيات ردّاً عليهم، وإصراراً على المواقف النبيلة، كما رأينا.

(١) الأبيات وشرح معانيها من شرح ديوان الحماسة للمرزوقي (١١٧٨/٣).
(٢) الحماسة الشجرية (٤٨٨/١).

وقد ذكر صاحب الوافي بالوفيات[1]، أن عبد الملك بن مروان وهو أول خليفة ظهر منه البخل قال: أيُّ الشعراء أفضلُ؟ فقال له كثير بن هراشة، يُعرِّض ببخل عبد الملك: أفضلهم المقنع الكندي حيث يقول:

إنـي أُحَـرِّض أهْـلَ البُخْـلِ كلّهـمُ ... لو كان ينفع أهلَ البُخْلِ تحريضي
مـا قَـلَّ مـالِيَ إلا زادنـي كَرَمَـاً ... حتـى يكـونَ بـرزق الله تعويضـي
والمـالُ يرفـع مَـنْ لـولا دراهِمُـهُ ... أمسى يُقَلِّب فينـا طَـرْفَ مخفـوضِ
لن تخرج البِيْضُ عفـواً مـن أكفّهـم ... إلا علـى وَجَـع مـنهم وتمـريضِ
كأنّهـا مِـنْ جُلـودِ البـاخلينَ بِهَـا ... عنـد النوايـب تُحْـذى بالمَقـاريض

فقال عبد الملك وعرف ما أراده: الله أصدق من المقنّع حيث قال: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا أَنفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا﴾[2] وهو القائل لأمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

إن عليّـاً سـاد بـالتكرُّم ... والحِلْـمِ عنـد غايـة الـتحلّم
هـداه ربِّـي للصِّـراط الأقْـوَمِ ... بأخْـذِهِ الحِـلَّ وتـرك المَحْـرَمِ
كالليـث بـين اللبُـواتِ الضَّـيْغَمِ ... يُرْضِـعْنَ أشـبالاً ولمّـا تُفْطَـمِ

فهو (يحرِّض) أهل البخل على الجود إن نفع هذا التحريض، لأن المال مال الله، وهو وديعة بين يدي الإنسان، ينفقه في سبيل بارئه وعلى عباده. لكن البخل حماقة ومثْلبةٌ، فالبخيل لا يجود بدينارٍ إلا بالغَصْبِ والإكراه. فكأن المال ملتحم بجلودهم لا ينتزع منها إلا (بالعمل الجراحي). وفي الأبيات الثلاثة ينظر إلى سيدنا علي بن يأبي طالب كرم الله وجهه على أنه نموذج ومثال للكرم والحلم وتلك هداية من الله وسلوك مستقيم، وعملاً بالشرع، فهو جواد وشجاع وفرد المواهب وعظيم النسب والكرامة.

وبالإضافة إلى هذه الأنغام الشعرية الجميلة التي تصور لنا المقنع شاعراً نبيلاً، كريماً، سيّداً في قومه، إن لم يكن أنموذجاً للرجل المثالي في المنظور الإسلامي، نجده يلتفت إلى ذاته كغيره من الناس، فيبوح ببعض الشعر معبّراً عن مشاعر رقيقة فيّاضة، يتحدث فيها بعفّة وإعجاب عن جميلة الجميلات التي تزين الهودج أو الظاعنات في مسيرتها الطويلة من

(١) (١٧٩/٣ ــ ١٨٠).
(٢) سورة الفرقان، الآية (٦٧).

العراق إلى الشام فاليمن، وينعتها بأنها أجمل من ضياء الشمس، وأشد نوراً وبهاء من هالة القمر، يقول[1]:

وفي الظّعائن والأحْداجِ أحْسَنُ مَن ... حَلّ العراقَ وحلَّ الشّأْمَ واليَمَنا
جِنّيّةٌ من نساء الإنْسِ أحْسَنُ مِنْ ... شَمْسِ النهار وبَدْر اللّيلِ لو قُرِنَا

ويقرن هذا المطلع الغزلي بالحديث عن صفات صاحب السوء، محذراً من حماقاته، بل يطلب أن يُفْرَدَ إفرادَ البعيرِ المعبّدِ، يقول:

وصاحِبُ السَّوْءِ كالدَّاءِ العَيَاءِ إذا ... ما ارْفَضَّ في الجِلْدِ يَجْرِي ها هُنَا وَهُنَا
يُبدِي ويُخْبِرُ عَنْ عوراتِ صاحِبِهِ ... وما يَرَى عِنْدَهُ مِن صالِحٍ دَفَنَا
إنْ يَحْيَ ذاكَ فكُنْ منه بمعزلةٍ ... أو ماتَ ذاك فلا تَشْهَدْ له جَنَنَا

فتكتمل معاني الفروسية والنجدة والحماسة عند الحديث عن جمال الحبيبة، من السوء وأهله، لتبقى الحياة جميلة، رائعة، خالية من كل ما يشين خيرها وجمالها.

شخصية المقنع:

وربما تسعفنا هذه الأخبار، وتلك الأشعار ـ على قلتها ـ في رسم ملامح شخصية هذا الرجل من خلال الربط الوثيق بين شخصيته وسلوكه الذي حمل أبعاده شعره الرقيق، فنقول:

إنّ علماء النفس يلحون على المكانة التي تحتلّها العوامل البيولوجية والوراثية بالنسبة لما تفعله في بناء الجسد الذي يعد قاعدة الشخصية، وفي الطاقات الأساسية للفرد[2]، فالمحيط الطبيعي والاجتماعي والثقافي يسهم في تشكيل الشخصية، ونعني بالمحيط الاجتماعي طريقة المجتمع في بناء حياته بما في ذلك المفهومات الأخلاقية والنظم الاجتماعية، والتقاليد والعادات، والقانون وكل ما يسود الجماعة. وهنا تصادفنا عراقة قبيلة كندة، وهي قبيلة الشاعر ووطنه، فدورها المتميز في الجاهلية والإسلام، وكثرة شعرائها، شكل إرثاً أصيلاً دفع

(١) الشعر والشعراء، ابن قتيبة (٧٣٩/٢)، والأحداج: جمع حدج، وهو مركب النساء نحو الهودج والمحفة، ويُجمع على حدوج أيضاً، والجنن: القبر، يريد لا تشهد جنازته.
(٢) الصحة النفسية: نعيم الرفاعي، دمشق، ١٩٧٢، ص (١٨٠ وما بعدها).

الشاعر إلى المحافظة عليه، وإلى استمراره، بل المبالغة في إظهاره من خلال الكرم الجنوني وإتلاف المال كله.

هذا إلى جانب العالم الشخصي، فشخصيته متميزة عن غيرها، وهذا يبدو في سماته الخَلْقية، إذ أجمع القدماء على أنه كان أجمل الناس وجهاً، وكان إذا سفر اللثام عن وجهه أصابته العين، وكان أمدّ الناس قامةً، وأجملهم خَلْقاً، وكان إذا عين يمرض، ويلحقه عنت، فكان لا يمشي إلا متقنعاً[١].

يضاف إلى هذين العاملين موقف الرفض الذي تعرض له الشاعر عندما خطب ابنة عمه فرده إخوتها، وعيروه بتخرقه وفقره وما عليه من الدَين. فهذه الظروف جميعاً دفعته إلى التمسك بالموقف النبيل من جهة، وإلى إظهار نوع من الدفاع عنه برقة وعذوبة وعتاب جميل، إنه يدافع عن ذاته أمام خطر يهدد وجوده، أو منزلته في القبيلة، فيلجأ إلى التصدي، أو الدفاع عن الذات بوضوح وسلوك عملي، دون أن يميل إلى تجنّب ما عوتب عليه، أو إلى إخفائه بحيث يتحول إلى الكبت، على نحو ما يذهب علماء النفس التحليلي، فالمقنع، على الرغم مما أصابه، لم يكف عن ممارسة سلوك الكريم النبيل، والكف أول آلية دفاعية بسيطة. كذلك لم يكظم ما لقيه من ضغط وتقريع مقصودين بحيث تبدو شخصيته مقهورة، حمقاء في نظر الجماعة، ولم ينكر ما اتهم به، لأنه وسيلة على إثبات الذات، وتأكيد وجودها الفاعل في حياة الأسرة والقبيلة، ولم يلجأ كذلك إلى الإسقاط أو التبرير أو التفحص، أعني النزوع إلى ربط شخصه بآخر، أو بمجموعة صفات متوفرة في مؤسسة اجتماعية، ليغدو التفحص وسيلة دفاع في وجه رأي الجماعة وإنما مال إلى الرد المعاكس ليبدو لنا شخصاً مدافعاً عن الأخلاق التي يؤمن بها، بل يذهب إلى تسفيه آراء بعض من يعارضونه، فيتحول من موقف لا يرضاه، وهو الرضوخ، إلى الدفاع والهجوم أو التسامي عن صغائر القوم.

وهكذا تبدو أهم مقومات شخصية المقنّع الكندي، فذة، قوية، متماسكة، سويّة، بريئة من كل مرض نفسي أو عقلي، متفاعلة مع الحياة وشروطها، ومع الظروف التي تحيط بها، وذات سلوك قويم، شخصية كوّنتها العوامل الأساسية والاستعدادات والميول والغرائز، أي القوى البيولوجية الفطرية والموروثة، واستعدادات وميول مكتسبة من الخبرة، وهي عوامل مكونات

(١) الوافي بالوفيات، الصفدي (١٧٩/٣).

الشخصية الإنسانية[1]. ولعل أهم مميزات شخصية هذا الشاعر الجميل أنها تتمتع بالثبات في الأعمال ذات السلوك الشريف، بغض النظر عن موقف المناوئين الحاسدين، والثبات في الأسلوب، وكذلك الثبات في البناء الداخلي، أي الأسس العميقة التي تقوم عليها الشخصية، والثبات في الشعور الداخلي أي الهوية.

فإذا كانت الشخصية هي الصورة المنظمة المتكاملة لسلوك فرد ما يشعر بتميزه من غيره وهي مكوَّنة من الإنْية والشخصية الموضوعية المتكاملتين، وأن الشعور بالإنْية يتأثر بما يعتقده الغير في هذه الشخصية. كما يقول مراد[2]، فإن شخصية المقنّع تبدو بجلاء ذات أبعاد خَلْقية وخُلُقية، يرفد ذلك ويدعمه إبداع فني تبينا ملامحه الكبرى في شعره، على قلة ما وصلَ منه إلينا. هذا الشعر الذي كان وليد الإلهام الذي تفجر في أعماق شخص، فبدا قيثارة تهتز أوتارها وتتردد بفعل رياح الكون. ذلك أن الكون يبدو مرتبطاً بعبقريته الإنسانية التي تضم إلى حدودها قوة خلاقة لا يمكن قهرها أو تحطيمها. كما يقول الناقد الإيطالي كروتشه[3] فموقف الشاعر رؤية جمالية لا تنفصل عن الموقف الأخلاقي، بل تتحد به إلى درجة يتعذر الفصل بينهما، أو مراقبة كل طرف على حدة. فالمجتمع لدى الشاعر ما هو إلا مكان أو محيط للتجاوز بالعمل الفني، وهو يستخدم أرضية مادية فنية، لأنه طامح إلى نحت تمثال الأنموذج السامي النبيل الكريم، الذي لا تهزّه عواصف اللوم والتقريع، ولا تهد بنيانه الإنساني عواده عوادي الفقر والحاجة نتيجة الجود والكرم... لذلك كله كان المقنع الكندي إنساناً كريماً نبيلاً، وشاعراً رقيقاً مبدعاً.

---

(١) ينظر: الصحة النفسية (١٣٨).

(٢) مبادئ علم النفس العام، د. يوسف مراد، القاهرة، ١٩٦٩، ص ٣٧.

(٣) موسوعة الإبداع الأدبي، د. نبيل راغب، مكتبة لبنان ١٩٩٦ ص ٢٨.

المصادر والمراجع

١ ــ القرآن الكريم.
٢ ــ أصول النقد الأدبي: د. طه أبو كريشة، مكتبة لبنان (١٩٩٦).
٣ ــ الأغاني: أبو الفرج الأصفهاني، طبعة دارة الكتب المصرية ــ القاهرة.
٤ ــ البرهان في وجوه البيان: ابن وهب الكاتب، تحقيق د. أحمد مطلوب، ود. خديجة الحديثي، القاهرة، ومكتبة العاني، بغداد (١٩٦٧).
٥ ــ الحماسة البصرية: صدر الدين البصري، تحقيق مختار الدين أحمد، الهند (١٩٦٤).
٦ ــ الحماسة الشجرية: ابن الشجري، تحقيق عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي وزارة الثقافة ــ دمشق (١٩٧٠).
٧ ــ شرح ديوان الحماسة لأبي تمام: المرزوقي، تحقيق عبد السلام هارون وأحمد أمين، القاهرة (١٩٥١).
٨ ــ الشعر والشعراء: ابن قتيبة الدينوري، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة (١٩٦٦).
٩ ــ الصحة النفسية: د. نعيم الرفاعي، دمشق (١٩٧٢).
١٠ ــ مبادئ علم النفس العام: د. يوسف مراد، دار المعارف بالقاهرة (١٩٦٩).
١١ ــ موسوعة الإبداع الأدبي: د. نبيل راغب، مكتبة لبنان (١٩٩٦).
١٢ ــ النقد العربي القديم، قضايا نظرية ودراسات تطبيقية: د. أحمد دهمان، مطبوعات جامعة البعث (حمص) (٢٠٠٣).
١٣ ــ الوافي بالوفيات: صلاح الدين الصفدي، بتحقيق ريتر وآخرين دار فرانز شتايز (١٩٦١).

/ /

أبو قطيفة
عمرو بن الوليد بن عقبة
حياته وما تبقى شعره

عبد العزيز إبراهيم(*)

U———————————————— u

إسمه ونسبه:

هو عمرو بن الوليد بن عقبة بن أبي معيط، واسم أبي معيط[١] أبان بن أبي عمرو بن أمية بن عبد شمس بن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لؤي بن غالب بن فهر بن مالك بن النضر بن كنانة ــ والنضر عند أكثر النسابين أصل قريش، فمن ولده النضر عُدّ منهم، ومن لم يلده فليس منهم[٢] ــ وأمه بنت الربيع بن ذي الخمار من بني أسد بن خزيمة[٣] وفي نسب قريش جاء: وأمه الربيع بنت ذي الخمار[٤] وأظن أن هناك سقطاً في الجملة.

كنيته ولقبه: أبو قطيفة عمرو بن الوليد يُكنى أبا الوليد. وأبو قطيفة لَقبٌ لُقبَ به[٥]، وسبب ذلك أنه كان كثير شعر الوجه[٦] ويوضح ذلك الطبري في تأريخه[٧] فيقول: كان كثير الشعر، شعر اللحية والوجه

(•) باحث عراقي.

(١) نوادر المخطوطات ٢٩٩/٢ ويُنظر (نسب قريش) /١٤٦.

(٢) الأغاني ١٢/١.

(٣) المصدر نفسه ٢٠/١

(٤) نسب قريش /١٤٦.

(٥) الأغاني ٢٠/١.

(٦) نوادر المخطوطات ٢٩٩/٢.

(٧) تأريخ الطبري ٥٧٩/٦.

والصدر ووجه اللقب أنَّ القطيفة في أصلها اللغويّ دثار مُخمل كما جاء في الصحاح[١] أو هي كساء مربع غليظ له خمر ووبر[٢] ولوجه الشبه بين الاثنين كان اللقب الذي عُرف به الشاعر.

مكانة أسرته: لأسرة الشاعر مكانة، فأهله من العنابس من بني أمية وسُموا العنابس لأنهم ثبتوا مع أخيهم حرب بن أمية بعكاظ وعقلوا أنفسهم، وقاتلوا قتالاً شديداً فشبهوا بالأسد، والأسد يقال له العنابس[٣]. جده (عقبة بن أبي معيط) أسر يوم بدر، فقتله رسول الله (ص) صبراً[٤] بعرق الظبية وهو وادٍ من ناحية المدينة[٥] أما أبوه (الوليد بن عقبة) فهو أخو عثمان بن عفان (y) لامه. وقد تولى في خلافة عثمان بن عفان عفان (y) ولاية الكوفة فشرب الخمر وصلّى بالناس وهو سكران فزاد في الصلاة، وشهد عليه بذلك عند عثمان (y) فجلده الحد)[٦] أمّا حالة الشاعر الاجتماعية فقد تزوج ثم طلق زوجه، وقد ندم على هذا الطلاق بعد أن تزوجت من رجل من أهل العراق فقال:[٧]

فيا أسفا لفرقة أمِّ عمرو ورحلة أهلها نحو العراق

ولم تذكر المصادر تفصيلات أخرى عن حياته الخاصة سوى ما ذكره ابن الكلبي في جمهرة أنسابه[٨] من أن له ولداً واحداً اسمه (محمد ذو الشامة) ولاه الخليفة الأمويّ مسلمة بن عبد الملك الكوفة سنة ١٠٢هـ ثم عُزِل عنها في السنة نفسها، وفي ذلك يقول الفرزدق[٩]:

عُزل ابن بشر وابن عمرو قبلَهُ وأخو هَراة لمثلها يتوقعُ

وقد علق الطبري في تأريخه[١٠] قائلاً: يعني بابن بشر عبد الملك بن بشر بن مروان، وبابن عمرو محمداً ذا الشامة بن عمرو بن الوليد، وبأخي هراة سعيد بن حذيفة بن عبد العزيز، كان عاملاً لمسلمة على خراسان. وقد وهم شارح ديوان الفرزدق (إيليا حاوي) بقوله إنَّ ابن عمرو هو سعيد بن عمرو بن الحارث بن الحكم بن أبي العاص[١١].

وفاته:

---

(١) الصحاح (قطف) ١٤١٧/٤.
(٢) تاج العروس (قطف) ٢٧٠/٢٤.
(٣) الأغاني ١٤/١.
(٤) جمهرة أنساب العرب /١١٤.
(٥) جمهرة النسب /٥١.
(٦) الأغاني ٢٠/١.
(٧) المصدر نفسه ٥٣/١.
(٨) جمهرة النسب /٥٣.
(٩) ديوان الفرزدق ٥٣/٢.
(١٠) تأريخ الطبري ٦١٦/٦.
(١١) ديوان الفرزدق ٥٣/٢.

لم تحدد المصادر سنة لوفاة الشاعر أبي قطيفة سوى ما ذكره صاحب الأغاني وهو يسرد أبياتاً لحنين الشاعر إلى المدينة التي نفي عنها فيقول[1]: إنّ ابن الزبير لمّا بلغه شعر أبي قطيفة هذا قال: حَنّ والله أبو قطيفة وعليه السلام ورحمة الله، من لقيه فليخبره أنه آمن فليرجع، فأخبر بذلك فانكفأ إلى المدينة راجعاً، فلم يصل إليها حتى مات. ويكرر الخبر مرة أخرى باختصار فيقول[2]: وأذن له ابن الزبير في الرجوع، فرجع فمات في طريقه.

والذي يمكن أن نستفيد منه من هذه الحكاية أن ابن الزبير قتل سنة ٧٢هـ كما يذكر ذلك الطبري في تأريخه[3] وأن أبا قطيفة نفي في زمنه وسمح له ابن الزبير بالعودة إلى المدينة التي يحنُّ إليها كثيراً ــ كما يظهر ذلك في شعره ــ ومات وهو في طريقه إليها فإننا نميل إلى أن سنة وفاته كانت (٧٠هـ) أيام قوة ابن الزبير وسطوته على الحجاز والعراق وهو يعاصر حكم عبد الملك بن مروان في الشام الذي لم يرتح أبو قطيفة له وهو عنده.

ولم يهج عبد الله بن الزبير رغم نفيه له. وهذا التأريخ ما ذهب إليه من المعاصرين الزركلي في أعلامه[4].

فحدّد وفاته بـ (نحو ٧٠هـ ــ نحو ٦٩٠م).

ديوان شعره:

لم تُشر المصادر التي عرضت للشاعر عمرو بن الوليد إلى أن شعره قد جمع في ديوان أو اهتم به عالم من علماء اللغة الذين قصدوا البادية أواخر الأول وبدايات الثاني ولم يكن من جاء بعد هذا القرن الثاني بمهتم به إنْ هو درس الشعر الأموي ولذا لم يأت له ذكر في (الفهرست) لابن النديم أو (فهرسة ما رواه عن شيوخه) لابن خير الأشبيلي ولذا وجدت نفسي رغم قلة ما نقل من شعره رواية ثانية متفرقة في مصادر تراثية، جامعاً لهذه النصوص التي هي مقطعات أو أبيات قليلة.

إن إهمال الشاعر من قبل جامعي الدواوين ــ على ما أرى ــ يعود إلى أن لغة الشاعر لم تكن تحمل الغريب أو الشاذ الذي يبحث عنه علماء اللغة أو أصحاب الطرائف الأدبية، فضلاً عن أنه لم يشكل ظاهرة سياسة أو قبلية كالتي يتسم بها ذلك العصر، أو تعارف عليها في صراعاته عامة.

نظرة في شعره: إن المساحة التي حصر أبو قطيفة نفسه فيها وهو يقول الشعر كانت بين الحجاز والشام، ولم يغادر الحجاز والمدينة المنورة بالذات إلا كرهاً عندا دفع به ابن الزبير بعد أن استولى عليها وأخرجه

---

(١) الأغاني ٢٩/١ ويُنظر معجم البلدان (برام) ٣٦٦/١ ــ ٣٦٧.
(٢) المصدر نفسه ٣١/١.
(٣) تأريخ الطبري ١٧٥/٦.
(٤) الأعلام ٢٦٢/٥.

مع من أخرج من الأمويين ورغم ذلك لم أجد نصاً يهجو به فعل ابن الزبير وهو يحنَّ إلى المدينة وهذا ما دفع بابن الزبير أن يسمح للشاعر بالعودة إلى المدينة ولكن الموت كان أسبق له من الوصول إليها.

ومن خلال النصوص التي جمعتها له تظهر ملاحظات عدة على شعره هي: ــ

أولاً: إنَّ القصيدة الطويلة لم تكن ضمن المجموع وربما يعود ذلك إلى الرواة الذين لم يرووا شعره كاملاً، أو المؤلفين الذين لا يعنيهم من شعره إلا ما يوظف خدمة لكتاباتهم، أو النساخ الذين أتعبهم كثرة المكتوب فلجأوا إلى الاختصار!

ثانياً: إنَّ المقدمات الطللية أو الغزلية لا ذكر لها في مطالع قصائده وربما كانت موجودة ولكنها حذفت لسبب أو لآخر وبقي الغرض الذي دار عليه شعره ألا وهو الحنين إلى المدينة (وطنه) الذي أبعد عنه.

ثالثاً: إن الأغراض الشعرية التي تظهر عنده لا تخرج عن شعر غنائي وجداني من جهة أو هجاء هادئ لبني عمومته ــ بني أمية ــ وخاصة عبد الملك بن مروان في الشام.

رابعاً: إن شعره كان حضرياً رقيق العبارة، هادئ الإيقاع مما يصور حياته الناعمة وهذا ما أبعد أهل اللغة عنه ولم يلتفتوا إليه ولم يهتم به كتاب الطبقات حتى يدرجوه ضمن تصنيفاتهم كابن سلام أو ابن قتيبة. ولم تكن أغراض شعره قد تناولت الصراع السياسي أو القبلي الذي مثل سمة العصر الأموي.

خامساً: إن قلة المجموع فرضته المصادر التي لم تذكر له سوى كتاب الأغاني الذي ترك مساحة أكبر من غيره للاستشهاد بشعره ولولاه لضاع شعر الرجل خلافاً لشعر أبيه الذي أكثروا من ذكره.

الطريق الذي نهجته في هذا المجموع

آ ــ تمَّ توزيع المقطعات حسب الحروف الهجائية مع ترتيب حركة حرف الروي (الضم، الفتح، الكسر، السكون) وضبط النص ما تمكنت منه.

ب ــ تم ترتيب مصادر التخريج حسب قدمها مع الإشارة إلى نسبة النصّ في المصادر إنْ كان مختلف النسبة أو متدافعها أثناء التخريج.

جـ ــ شرحت المفردات التي وردت في الشعر اعتماداً على المعجم ولا أنكر فائدتي مما علق عليه من سبقني إلى ذكر النصّ في هوامشه من هذه المصادر.

(١) (طويل)

١ ــ أفي الحقِّ نُدنى إذا ما فَزِعتمُ ... ونُقْصَى إذا ما تأمنون ونُحجبُ

٢ ــ ويُجعل فوقي من يوَدُّ لو انَّكمُ ... شهابٌ بكفي قابسٍ يتلهّبُ

٣ ــ وأصبَحَ لا يدري أيَقْعدُ فيكُم ... على حَسَكِ الشحناءُ أم أينَ يذهبُ

٤ ــ فها أنتمُ داويتم الكَلْمَ ظاهراً ... فمن لكلومٍ في الصُّدور تحوّبُ

٥ ــ فقلـــتُ وقـــد أغضـــبتموني بفعلكـــم   وكنـــتُ اِمـــرأً ذا قـــرةٍ حـــين أغضـــبُ

٦ ــ أمـــاليَ فـــي إعـــدادِ قـــومي راحـــة   ولا عنـــد قـــومي إنْ تَعَتَّبْـــتُ معتـــبُ

التخريج: الوحشيات ٩١/ (الأول والثاني والثالث) منسوبة إلى طفيل الغنوي(*) ، رسائل الجاحظ (كتــاب الحجاب) ٨٠/٢ ما عدا (الثالث)، معجم الشعراء المرزباني ٢٤١/ (الأول والثاني والرابع).

المناسبة: ذكر المرزباني في معجمه أن أبا قطيفة هو القائل لعبد الملك بن مروان وكان تقدم عليــه فــي الأذن عبد الله بن جعفر وخالد بن يزيد بن معاوية.

الاختلاف في الرواية والمفردة

(١) (أنْ ندعى) بدلاً من (أن تدنى) في الوحشيات والمعجم.

(٢) (دوني) بدلاً من (فوقي) في الوحشيات والمعجم.

(٤) (لقروح) بدلاً من (لكلوم) في المعجم.

(٢) (كامل)

١ ــ أمْسَـــــى الشَّـــبَابُ مودِّعـــــاً   لمـــــــا رأَى قُـــــــرْبَ المْشـــــيبِ

٢ ــ يـــا ليْـــتَ أنَّـــا نَشْـــتري   قُـــرْبَ البعيـــدِ بـــذا القريـــبِ

٣ ــ لا يَبْعَـــدنْ غَصُـــنُ الشَّـــبا   بِ النَّـــاعِمِ الغَـــضِّ الرَّطيـــبِ

٤ ــ كـــان الشَّـــبابُ حَبِيبَـــا   كَيْـــفَ السَّـــبيلُ إلـــى الحبيـــبِ

التخريج: الحماسة (للبحتري) ١٩٢/

جاء في الكتاب: وقال أبو قطيفَة القرشِيُّ، وصحح المحقق الأب لويس شيخو اليسوعي في ختام الكتــاب (إصلاح أغلاط) ص ٣١٣ ما نصه: قطينة والصواب «قُطَيْفَة». ونقول: لقد وهم المحقق في ضــبط لقــب الشاعر والصواب «قطِيْفة» بالفتح لا بضم القاف كما هو معروف.

(٣) (بسيط)

١ ــ إنِّي لأحْمَقُ مـــن يَمْشـــي علـــى قَـــدَمٍ   إنْ غرَّنـــي مِـــنْ حَيـــاتي خـــالُ عَبَّـــاد

٢ ــ أنشا يقولُ لنـــا المِصـــران قـــد فُتِحـــا   ودُونَ ذلـــك يـــومٌ شَـــرُّهُ بـــادِي

التخريج: الأغاني ١ /٣١

المناسبة: قال صاحب الأغاني: وكان أبو قطيفة يتحرق على المدينة فأتى عباد بن زياد ذات يــوم عبــد الملك فقال له: إنَّ خاله أخبره أنَّ العراقين قد فُتِحتا، فقال عبد الملك لأبي قطيفة لما يعلمه من حبه المدينــة: أما تسمع ما يقوله عباد عن خاله؟ قد طابت لك المدينة الآن فقال أبو قطيفة. (البيتان)...

(٤) (طويل)

(*) لم أجد الأبيات في شعر طفيل الغنوي الذي نشره ف. كرنكو.

١ ــ ألالَيْـتَ شِـعْري هـل تغيـر بَعـدْنا قُبَـاءٌ وهـل زَالَ العقيـقُ وحاضُـرْه؟
٢ ــ وَهـل بَرَحـتْ بَطْحَـاءَ قبـر مُحمـد أراهِـطُ غَـرٌّ مـن قُـرَيش تُبـاكُره؟
٣ ــ لهَمُ منتهـى حُبِّـي وصـفو مـودّتي ومحـض الهـوى منّـي وللنـاسِ سـائره

التخريج: ــ الأغاني ١ /٢٨

المناسبة: قال أبو الفرج الإصبهاني في كتابه: كان عبد الله بن الزبير قد نفى أبا قطيفة مع من نفاه من بني أمية عن المدينة إلى الشام، فلما طال مُقامه بها قال..

(٥) (كامل)

١ ــ مَـنْ مُبْلِـغٌ عنـي الأميـرَ بـأنني أرق بـلا داء سـوى الإنْعَـاطِ
٢ ــ إنْ لـم تغثنـي خِفْـتُ إثمـك أو أرى فـي الـدار محـدوداً بـزُرُقِ لِحـاظِ

التخريج: ــ الأغاني ٣١/١

المناسبة: قال الأصبهاني في أغانيه. كتب أبو قطيفة عمرو بن الوليد بن عقبة إلى أبيه وهو متولي الكوفة لعثمان بن عفان (ص).

المفردة

(٢) ــ الدار: دار عثمان بن عفان (y) التي تقام بها الحدود محدوداً: مقاماً على الحدّ.

(٦) (طويل)

١ ــ بَكَـى أحـدٌ لمـا تَحَّمـلَ أهلُـهُ فَسـلْعٌ فـدارُ المـال أمسَـتْ تصـدَّعُ
٢ ــ على الفتيـةِ البـيض الـذين تحملـوا بـأجمعهم منهـا فَسـاروا وودَّعـوا
٣ ــ وبالشـام إخـواني وجُـلُّ عشـيرتي فقـد جَعلَـت نفسـي إلـيهم تطلّـعُ

التخريج: نقائض جرير والأخطل ١٢/، الأغاني ٢٧/١ (ما عدا الثاني)

المفردة: (١) (بكا) بالألف الطويلة في النقائض وهو خطأ طباعي لأن الفعل بكى (بالألف المقصورة) مضارعه يبكي.

سَلعٌ: موضوع بقرب المدينة. يُنظر معجم البلدان ٢٣٦/٣.

(٧) (طويل)

١ ــ بَكَـى أحـدٌ لمـا تَحَمّـل أهلُـهُ فكيـفَ بـذي وَجـدٍ مـن القـومِ آلِـفِ.
٢ ــ منْ آجْلِ أبي بكرٍ جلـت عـن بلادهـا أُميّـة، والأيـامُ ذاتُ تصـارفِ

التخريج: ــ الأغاني ٢٦/١

المناسبة: قال الأصبهاني في أغانيه: قال أبو قطيفة لمّا أخرجوا ــ يقصد إخراج الأمويين من المدينة بأمر من عبد الله بن الزبير بعد سيطرته على المدينة.

(٨) (خفيف)

١ ــ لَيْتَ شِعري: هل البَلاط كعهدي والمُصلَّى إلى قصور العقيق؟

٢ ــ لامني في هَوَاكِ يا أم يحيى مِنْ مُبين بغشّه أو صديقِ

التخريج: الأغاني ٢٧/١

المفردة: ١ــ البَلاط: موضع بالمدينة مبُلطٌ بالحجارة بين مسجد رسول الله (ص) وبين سوق المدينة. يُنظر معجم البلدان ٤٧٧/١.

٢ ــ (من مبين): قد تزاد من للإثبات وحمل عليه قوله تعالى «يغفر لكم من ذنوبكم» نوح /٤. ينظر هامش ٧٢/١ من الأغاني.

(٩) (وافر)

١ ــ فيا أسَفا لفرقة أُم عَمرو ورحْلة أهلها نَحو العراقِ

٢ ــ فليسَ إلى زيارتها سبيلٌ ولا حتى القيامةِ من تلاقي

٣ ــ وَعلَّ الله يرْجُعها إلينا بموتٍ من جليلٍ أو طلاقِ

٤ ــ فأرْجِع شامتاً وتقرَّ عيني ويُجْمَع شَملُنا بعد افتراقِ

التخريج: الأغاني ٣٥/١

المناسبة: جاء في الأغاني: طلق أبو قطيفة امرأته، فتزوجها رجلٌ من أهل العراق، ثمَّ ندم بعد أن رحل بها الرجل وصارت له فقال أبو قطيفة:

(١٠) (وافر)

١ ــ أنا ابنُ أبي مَعيط حينَ أنْمى لأكرم ضئضىءٍ وأعزِّ جيلِ

٢ ــ وأنْمى للعقائل من قُصيّ ومخزوم فما أنا بالضئيلِ

٣ ــ وأروى من كريز قد نَمَتْني وأروى الخير بنتُ أبي عقيلِ

٤ ــ كلا الحيين من هذا وهذا لعمرُ أبيك في الشرف الطويلِ

٥ ــ فعددْ مثلهنَّ أبا ذَبابِ لَيعلم ما تقولُ ذوو العقولِ

٦ ــ فما الزرقاء لي أمّا فأخْزَى ولا لي في الأزارِق من سبيلِ

التخريج: ــ الأغاني ٣٤/١.

المناسبة: قالها في اعتداده بنسبه وهجو عبد الملك بن مروان.

المفردة: (١) ــ الضئضئ: الأصل والمعدن.

(٥) ــ يعني بأبي الذباب عبد الملك بن مروان.

(٦) ــ الزرقاء: إحدى أمهات عبد الملك من كندة، وكان يعير بها.

(١١) (طويل)

١ــــ وأنزلنــي طــولُ النَّــوى دارَ غربْــة إذا شـــــتُ لا قيـــتُ أمـــرأُ لا أشــــاكلهْ

٢ ــ فحامقتــــه حتـــى يُقـــال ســـجيةٌ ولـــو كـــانَ ذا عقـــلٍ لكنـــتُ أعاقِلُـــهْ

التخريج: ــ البيان والتبين ٢٤٥/١ وكررهما في ٢٣٥/٢ و٢١/٤ منسوبة للمعيطـي، عيـون الأخبـار ٢٤/٣، بهجة المجالس وأنس المجالس ٢٢٤/١ (الأول فقط) دون نسبة، معجم البلدان ٣١٠/١٧.

المناسبة: ذكر صاحب البهجة أنَّ الشافعي الفقيه (y) خرج في بعض أسفاره فضمه الليل إلـى مسـجد فبات فيه، وإذا في المسجد قوم عوام يتحدثون بضروب من الخنا وهجر المنطق فتمثل بالبيتين.

الاختلاف في الرواية والمفردة

(١) ــ (الذي) بدلاً من (امرأ) في البيان والتبيين ٢٣٥/٢.

غربة بالفتح: البعد وحرك بالضم في بقية المصادر.

(٢) ــ (تقال) بدلاً من (يقال) في معجم الأدباء.

اعاقله: أكون مشاركاً له في عقله.

(١٢) (خفيف)

١ ــ ليــتَ شــعري وأيــنَ منــي لَيْــتُ أعلـــــى العهـــــد يلـــــبن فبـــــرامُ؟

٢ ــ أم كعهـــدي العقيـــقُ أم غيرتْـــهُ بعـــــديَ الحادثـــــاتُ والأيـــــام؟

٣ ــ وبـــأهلي بـــدلتُ عكـــا ولخمـــاً وجـــــذاماً، وأيــــن منـــــي جـــــذامُ!

٤ ــ قـــال مـــن دون أن أحـــل بـــه النـــأ ي وصـــرف النّـــوى وحـــربٌ عقـــامُ

٥ ــ وتبـــدلَتُ مـــن مســـاكِن قـــومِي والقُصــــور التـــــي بهــــا الآهـــــامُ

٦ ــ كـــلُّ قصـــرٍ مشـــيّد ذي أواسٍ يتغنّـــــــى علـــــــى ذراه الحَمـــــــامُ

٧ ــ أقرمنـــي الســـلامَ إن جئـــت قـــومي وقليـــــلٌ لهـــــم لـــــديّ الســـــلامُ

٨ ــ أقطـــعُ الليـــلَ كلّـــه باكتئـــابٍ وزفيـــــر فمـــــا أكـــــادُ أنَـــــامُ

٩ ــ نحـــو قـــومي إذْ فرقَـــتْ بيننـــا الـــدا رُ وحـــادَتْ عـــن قَصـــدها الأحـــلامُ

١٠ ــ خشـــيةً أنْ يصـــيبهم عنـــتُ الدّهـــ ـــــر وحـــربٌ يشـــيبُ منهـــا الغـــلامُ

١١ ــ فلقـــدْ حـــان أن يكـــون لهـــذا الـــ دّهـــــر عَنْـــــا تباعـــــدٌ وانِصـــــرامُ

التخريج: نسب قريش ١٤٦/ (الأول والثاني)، الحيوان ٢٠٨/٣ (الأبيات (٤ ــ ٦) المقتضب ٢٩٨/٣ (الأول دون نسبة)، الأغاني ٢٨/١ ــ ٢٩ (ما عدا الرابع، معجم ما استعجم ١٣٢٦/٤ (الأول والثاني والسادس)، الفائق في غريب الحديث ٢٢٣/٢ (الأول والثاني)، معجم البلدان (برام) ٣٦٧ (الأول) /(يلبن) ٤٤٠/٥.

ملاحظة: كرّر الجاحظ في كتابه (الحيوان) ٢٤١/٣ البيتين الخامس والسادس.

المناسبة: جاء في معجم ما استعجم: قال أبو قطيفة يذكر النقيع ويلبن وبرام حين أجليت بنو أمية من المدينة، وعلق أبو الفرج الإصبهاني في أغانيه بقوله: إن ابن الزبير لما بلغه شعر أبي قطيفة هذا قال: حنَّ والله أبو قطيفة وعليه السلام ورحمة الله، من لقيه فليخبره أنه آمن فليرجع، فأخبر بذلك فانكفأ إلى المدينة راجعاً فلم يصل إليها حتى مات.

الاختلاف في الرواية والمفردة:

(١) ــ (يَلْبَن) و(بَرام): موضعان الأول جبل قرب المدينة. والثاني جبل في بلاد بني سُليم عند الحرة من ناحية البقيع كما حدّد ذلك ياقوت في معجمه.

(٢) ــ (أو كعهدي النقيع) بدلاً من (أم كعهدي العقيق) في معجم ما استعجمه، والفائق (المعصرات) بدلا من (الحادثات) في معجم ما إستعجم ونسب قريش، والفائق.

(٣) ــ يروى صدر البيت (وبقومي بدّلتُ لخماً وعكا) في معجم البلدان. ولخم وحذام قبيلتان في الجزيرة العربية. وعكا: قبيلة في اليمن، يُنظر معجم البلدان.

(٤) ــ عكام: الشديد.

(٥) ــ (فتبدلت) بدلاً من (وتبدلت) في الحيوان.

(الآطام): الدور المسطحة السقوف.

(٦) ــ (ذواه) بدلاً من (ذراه) في معجم البلدان. وأظنه وهما طباعياً.

أواس: جمع مفردها دعامة أو سارية. قال الأصبهاني في أغانيه كأنه أراد به أن هذه القصور مَوْشِذّة أي منقوشة.

(١١) ــ (ولقد) بدلاً من (فلقد) و(البعد) بدلاً من (الدهر) في معجم البلدان.

(١٣) (طويل)

١) نُبِّئْـت أنّ ابـنَ القَلمّـس عـابَني ومَنْ ذا من النَّاس الصـحيحُ المُسلَّمُ
٢) فأبصرَ سُبْلَ الرشـدِ سـيّدُ قومـه وقد يُبْصِرُ الرُشْـدَ الـرئيسُ المعَمَّـمُ
٣) فمن أنتمُ؟ ها خَبِّرونا مَـنْ انـتُمُ؟ وقـد جعلـت أشـياءُ تُبـدو وتُكْـتَمُ

التخريج: تأريخ الطبري ٤٢١/٦، الأغاني ٣٤/١ (ما عدا الثاني).

المناسبة: جاء في الأغاني: بلغ أبا قطيفة أن عبد الملك بن مروان يتنقصه فقال... الأبيات. فبلغ ذلك عبد الملك فقال: ما ظننت أنّا نُجْهَل، والله لولا رعايتي لحرمته لألحقته بما يعلم ولقطعت جلده بالسياط. وكرّر الطبري في تأريخه هذه الرواية مع الاختلاف.

الاختلاف في الرواية والمفردة:

(١) ـ (ابن العَمَلّس) بدلاً من (ابن القَلّمس) في الأغاني، والقلمس في اللغة الرجل الداهية أو المفكر البعيد الغور. أما العملس: الذئب الخبيث أو كل الصيد الخبيث. وقد فضلت رواية الطبري لمقام عبد الملك بن مروان ولصلة النسب الذي تربط الشاعر به.

(٣) ـ يروى صدر البيت في الأغاني: مَن أنتم من أنتم خبرونا من أنتم.

(١٤) (خفيف)

١) ولحَيٌّ من العُرَيض وسَلْعٍ ... حيث أرسى أوتادَهُ الإسلامُ

٢) كان أشهى إليّ قرب جوار ... مِنْ نصارى في دورها الأصنامُ

٣) مَنزلٌ كنت أشتهي أن أراه ... ما إليه لمن بحمص مَرامُ

التخريج: معجم البلدان (عُريض) ١١٤/٣.

المفردة:

(١) ـ عُرَيض: تصغير عَرْض أو عُرْض. وهو وادي بالمدينة.

(١٥) (طويل)

١) ألا ليتَ شِعري هل تَغيّر بَعْدَنا ... بَقيعُ المُصلّى أم كعهدي القرائنُ؟

٢) أم الدورُ أكفافَ البلاطِ عَوامِرٌ ... كما كُنَّ، أمْ هل بالمدينة ساكنُ؟

٣) أحَنُّ إلى تِلكَ البِلاط صَبابةً ... كأني أسيرٌ في السلاسلِ راهنُ

٤) بلادُ بها أهلي ولهوي ومولدي ... جَرَتْ لي طيورُ السعد فيها الأيامنُ

٥) إذا أبرَقتْ نحو الحجاز غمامةٌ ... دعا الشوقَ منيَ بَرْقُها المتيامِنُ

٦) وما إنْ خَرَجْنا رغبة عن بلادِنا ... ولكنه ما قدّرَ الله كائنُ

٧) وحَينُ نُفوسٍ لم تَجِدْ متأخراً ... ألا حبّذا تِلك النفوسُ الحوائنُ

٨) لعلّ قُريشاً أن تَثوبَ حُلومُها ... فَتَعْمُرَ بالساداتِ منها المواطِنُ

التخريج: ــ الأغاني ٣٠/١ عدا (٣ ــ ٤ ــ ٧ ــ ٨) وكرّر الأصبهاني في ٣/١ (٣ ــ ٦) مع اختلاف في الترتيب، معجم الشعراء /٢٤١ ما عدا (٢ ــ ٥ ــ ٧ ــ ٨)، الحماسة الشجرية ٥٦٨/٢ ما عدا (٤)، معجم البلدان (بلاط) ٤٧٧/١ ــ ٤٧٨ ما عدا (٤ ــ ٧ ــ ٨) مع اختلاف في الترتيب. وقد كرّر الأول في مادة (جبوب) ١٠٧/٢ و(القرائن ٣١٩/٤ في المعجم، الحماسة البصرية ١٣٣/٢ ــ ١٣٤ ما عدا السابع.

المناسبة: قال أبو قطيفة وهو بحمص يتشوق إلى المدينة حين أُخرج منها بنو أميّة.

الاختلاف في الرواية والمفردة

(١) ــ (جيوب المُصلى) بدلاً من (بقيع المصلى) في معجم البلدان والأغاني ومعجم الشعراء ــ الجيوب: الحجارة الأرض الصلبة. (معجم البلدان ١٠٧/٢) ــ القرائن: دور لبني سعيد بن العاص.

(٢) ــ يروى الصدر في الحماسة البصرية ومعجم البلدان والأغاني: ــ «وهل أدْؤرٌ حونل البلاط عوامر».

(٣) ــ (تلك الديار وأهله) بدلاً من (تلك البلاط صبابة) في الحماسة البصرية وفي معجم البلدان (تلك الوجوه).

(٥) ــ (سحابة) بدلاً من (وما إنْ خرجنا) في الأغاني.

(٦) ــ (وما أحرجتنا) بدلاً من (وما إنْ خرجنا) في الأغاني. ويروى الصدر في معجم البلدان والأغاني: (فلم أتركها رغبة عن بلادها).

(١٦) (البسيط)

١) يا عينُ جودي بدمعٍ منكِ تَهْتانا ... وابْكي سعيدَ بن عُثمانَ بن عفّانا

٢) إن ابن زِينةَ لم تَصْدُق مودّته ... وفرّ عنه ابن أرطأة بن سَيْحانا

التخريج: ــ الأغاني ٣٥/١ وكرّر رواية البيتين في ٢٥٢/٢ منسوبة لخالد بن عُقبة.

المناسبة: قال صاحب الأغاني ٣٥/١: استعمل معاوية سعيد بن عثمان على خراسان، فلما عزله قدم المدينة بمال وسلاح وثلاثين عبداً من السُّغد في بلاد سمرقند. فأمرهم أن يبنوا له داراً، فبينما هو جالس فيها ومعه ابن سيحان وبان زينة وخالد بن عقبة وأبو قطيفة إذ تآمروا بينهم فقتلوه. فقال أبو قطيفة يرثيه ــ وقيل إنها لخالد بن عقبة: ــ ويُنظر كتاب المعارف لابن قتيبة ص٢٠٢ فقد روى الحادثة أيضاً.

(١٧) (البسيط)

١) القَصْرُ فالنّخْلُ فالجماءُ بَيْنهما ... أشْهى إلى القلب من أبواب جَيْرُونِ

٢) إلى البلاط لما حازت قرائنَهُ دُورٌ نَزَحنَ عن الفَحْشاءِ والهُونِ
٣) قد يكتمُ الناس أسراراً فأعلمُها ولا ينالون حتى الموت مكنوني
٤) لا يَصْرِمُ الوُدَّ مِنّي بُعْدُ دارِهمُ ولا تطاوُلُ هذا الدّهر يُسلِيني

التخريج: ــ الأغاني ١١/١، معجم الشعراء ٢٤٠ (البيتان ١ ــ ٢)، الأمكنة والمياه والجبال ٥١/ (الأول فقط)، الحماسة الشجرية ٥٧٠/٢ ــ ٥٧١ (ونسب النص إلى الحارث بن خالد المخزومي)، معجم ما استعجم ١٣٣٢/٤ وذكر الأول في ٩٣٢/٣، معجم البلدان (الجماء) ١٥٩/٢.

ويُنظر (شعر الحارث بن خالد المخزومي، الذي جمعه د. يحيى الجبوري ص ١٢٢ ــ ١٢٣ منسوباً إلى الحارث معتمداً على الحماسة الشجرية.

المناسبة: قال الأصبهاني في أغانيه ٢١/١: قال أبو قطيفة هذا الشعر حين نفاه ابن الزبير مع بني أمية عن المدينة مع نظائر له تشوقاً إليها.

اختلاف الرواية والمفردة

(١) ــ القصر الذي عناه ها هنا، قصر سعيد بن العاص بالعرصة، والنخل: نخل كان لسعيد هناك بين قصره وبين الجماء وهي أرض كانت له فصار جميع ذلك لمعاوية بن أبي سفيان بعد وفاة سعيد، ابتاعه ابنه عمر باحتمال دينه عنه.

الجمّاء: بالفتح وتشديد الميم، والمدّ، يقال للبنيان الذي لا شرف له أجمُّ ولمؤنثه جمّاء. والجماوات ثلاث بالمدينة ــ كما ذكر ذلك ياقوت في معجمه ــ فمنها: جمّاء مضارع التي تسيل إلى قصر أم عاصم وبئر عروة... ثم الجماء الثاني جماء أم خالد التي تسيل على قصر محمد بن عيسى الجعفري وفي أصلها بيوت الأشعث من أهل المدينة وقصر يزيد بن عبدا لملك بن المغيرة النوفلي. والجماء الثالثة، جمّاء العاقر بينها وبين أم خالد فسحة وهي تسيل على قصور جعفر بن سليمان وما والاها، وإحدى هذه الجماوات أراد أبو قطيفة بقوله: القصر فالنخل فالجماء بينهما... البيت ــ أبواب جيرون بدمشق.

(٢) ــ القرائن: دورٌ كانت لبني سعيد بن العاص متلاصقة، سُمِّيت بذلك لاقترانها نزحن: بَعُدنَ. والنازح: البعيد، يقال نزل نزوحاً.

الهُونِ: بالضم نقيض العِزّ. يُنظر لسان العرب (هون) ٨٤٧/٣.

(٣) ــ (تكتم) بدلاً من (يكتم) و(أعلمها) بدلاً من (فأعلمها) و(طول الدهر) بدلاً من (حتى الموت) في الحماسة الشجرية. و(لا يكتم) بدلاً من (قد تكتم) في معجم البلدان. ويروى الشطر

الثاني فيه (وليس يدرون طول الدهر مكنوني). ــ المكنون: المستور الخفي: وهو مأخوذ من الكِنّ.

مصادر الدراسة والتحقيق

ــ القرآن الكريم.

١ ــ الأعلام / الزركلي. الطبعة الثانية بيروت د.ت.

٢ ــ الأغاني/ لأبي الفرج الأصبهاني تحق: لجنة بإشراف محمد أبو الفضل إبراهيم. مؤسسة جمال بيروت د.ت (نسخة مصورة عن دار الكتب المصرية).

٣ ــ الأمكنة والمياه والجبال لأبي القاسم الزمخشري. تحق. د. إبراهيم السامرائي. حط. السعدون بغداد ١٩٦٨م.

٤ ــ بهجة المجانس وأنس المُجالس وشحذ الذاهن والهاجس. لابن عبد البر. تحق. محمد مرسي الخولي ط٢ دار الكتاب العلمية بيروت ١٩٨١م.

٥ ــ البيان والتبيين. للجاحظ. تحق. عبد السلام هارون. مكتبة الخامجي القاهرة /١٩٨٥م ط.٥

٦ ــ تأريخ الطبري (الرسل والملوك) تحق. محمد أبو الفضل إبراهيم. دار المعارف /١٩٧٠م القاهرة.

٧ ــ تاج العروس / للسيد مرتضى الزبيدي. وزارة الإرشاد ــ الكويت تحق. لجنة بإشراف عبد الستار فراج.

٨ ــ جمهرة أنساب العرب / لابن حزم الأندلسي تحق. عبد السلام هارون. دار المعارف ١٩٨٢م ط.٥

٩ ــ جمهرة النسب / لابن الكلبي تحق. د. ناجي حسن. عالم الكتب بيروت ١٩٨٦ ط.١

١٠ ــ الحماسة / للبحتري. تحق. الأب لويس شيخو اليسوعي. دار الكتاب العربي ــ بيروت ط٢ لسنة ١٣٨٧هــ ــ ١٩٦٧م.

١١ ــ الحماسة البصرية. لصدر الدين البصريّ. عالم الكتب بيروت ١٩٦٤م.

١٢ ــ الحماسة الشجرية / لابن الشجري تحق. عبد المعين الملوحي وأسماء الحمصي. منشورات وزارة الثقافة. دمشق ١٩٧٠م.

١٣ ــ الحيوان. للجاحظ. تحق. عبد السلام هارون. منشورات المجمع العلمي العربي الإسلامي بيروت ١٩٦٩م. ط.٣

١٤ ــ ديوان الفرزدق (شرح) وتحق. إيليا حاوي ــ دار الكتاب اللبناني بيروت ١٩٨٣م ط.١

١٥ ــ رسائل الجاحظ. تحق. عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي بيروت ١٣٨٤هــ ــ ١٩٦٤م.

١٦ ــ شعر الحارث بن خالد المخزومي. جمع د. يحيى الجبوري. مكتبة الأندلس/ بغداد ١٩٧٢م.

١٧ ـ شعر طفيل بن عوف الغنوي /تحق.ف. كرنكو/ لندن ـ ١٩٢٧م.
١٨ ـ الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية) لابن حماد الجوهري. تحق. أحمد عبد الغفور عطّار دار العلم للملايين بيروت ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م ط.٣
١٩ ـ عيون الأخبار لابن قتيبة دار الكتب المصرية بالقاهرة / ١٩٧٢م.
٢٠ ـ الفائق في غريب الحديث / الزمخشري. تحق. البجاوي وأبو الفضل. دار إحياء الكتب العربية القاهرة / ١٩٣٥م.
٢١ ـ لسان العرب (المحيط) لابن منظور. إعداد يوسف خيّاط. دار لسان العرب بيروت.
٢٢ ـ المعارف. لابن قتيبة. تحق. د. ثروت عكاشة. دار المعارف ١٩٨١م ط.٤
٢٣ ـ معجم الأدباء لياقوت الحموي. دار إحياء التراث العربي. بيروت) نسخة مصورة عن ط. دار المأمون ١٩٣٦م القاهرة.
٢٤ ـ معجم البلدان. لياقوت الحموي دار صادر بيروت ١٩٥٥م.
٢٥ ـ معجم الشعراء للمرزباني. تصحيح كرنكو. دار الكتب العلمية بيروت ١٩٨٢ م ط.٢
٢٦ ـ معجم ما استعجم من أسماء البلاد والمواضع لأبي عبيد البكري. تحق. مصطفى السقا القاهرة. مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٣٦٨هـ ـ ١٩٤٩م.
٢٧ ـ المقتضب. للمبرد. تحق. محرر عبد الخالق عضيمة. المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية القاهرة ١٣٨٨ هـ.
٢٨ ـ نسب قريش لابن مصعب الزبيري تحق. ا. بروفنسال. دار المعارف. القاهرة ١٩٨٢م.
٢٩ ـ نقائض جرير والأخطل لأبي تمام. تحق. الأب إنطوان صالحاني اليسوعي. دار المشرق بيروت. (عن ط. الكاثوليكية بيروت ١٩٢٢م).
٣٠ ـ نوادر المخطوطات. تحق. عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي بالقاهرة ط السنة ١٩٥٤م.
٣١ ـ الوحشيات (الحماسة الصغرى) لأبي تمام تحق. عبد العزيز الميمني / محمود محمد شاكر دار المعارف / القاهرة / ١٩٦٣م.

/ /

ملامح الجمالي والديني
في شعر
أبي إسحاق الإلبيري الأندلسي

علياء الداية(*)

U———————————— u

ملخّص البحث:

يتناول هذا البحث بالدراسة الشاعر الأندلسي أبا إسحاق الإلبيري (توفي عام ٤٦٠هـ) الذي غلب على شعره تيار الزهد. فقد ارتبطت أحكامه الجمالية بنظرته المستندة إلى مجموع معتقداته الدينية وسلوكه في الحياة. وبهذا يهدف البحث إلى تقصّي التقارب بين الملامح الجمالية والدينية في شعر الإلبيري في جوانب: القيمة الجميلة في طلب العلم، والعذاب في لوم النفس، وهجاء قبح الحياة الفانية، والجمال بين الشباب والمشيب.

أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي
حياته ومميزات شعره:

الإلبيري، «هو إبراهيم بن مسعود بن سعد التُّجيبي: يكنى أبا إسحاق واشتهر بالنسبة إلى مدينة إلبيرة فقيل فيه الإلبيري»(١) وقد «كان من أهل حصن العُقاب (القريب من غرناطة)، وارتحل إلى غرناطة فعدّ في أهلها؛ واستمرّ فيها إلى أن غُرّب إلى مدينة إلبيرة، واشتهر في هذه المدينة حتى

(•) أستاذة في جامعة حلب.

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، تحقيق د.محمد رضوان الداية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٦، مقدمة المحقق، ص ٧ .

اكتسب النسبة إليها. وله قصيدة مؤثرة في رثاء هذه المدينة بعد خرابها.» [1] «ذكر الشاعر في إحدى قصائده أنه تجاوز الستين عاماً، وذكرت الكتب التي ترجمت له أنه توفي نحو سنة ٤٦٠هـ؛ وعلى هذا فإن مولده يكون في أواخر القرن الهجري الرابع.»[2]، أما شعره فأكثره «في الزهد والتصوف والحِكَم تغلب عليه العاطفة الدينية وشيء من التشاؤم.»[3]

عاش الإلبيري، حيثما تنقّل في مدن الأندلس، محاطاً بأجواء يسّرت له أمور حياته، فهو لم يكن يوماً منعزلاً أو يعيش على الهامش، بل كان له حضوره اللافت، وصلاته الوثيقة بأقطاب في المجتمع، هيأت له أن يكون شعره مسموعاً بين الناس، ذائعاً سارياً. وبذا نجد أن تيار الزهد في شعره كان ناجماً عن اختيار، ونتيجة التأمل الهادئ لأحوال الحياة، بعيداً عن فاقة قاتلة، أو نقمة على ظروف الحياة وتقلباتها، يقول الإلبيري:

ولقد أصبتُ من المطاعم حاجتي ... ومن الملابس فوق ما هو ساتري

وأنا لَعمرُك مُكرَمٌ في جيرتي ... ومعظّمٌ ومبجّل بعشائري[4]

***

وقد صدر الإلبيري في شعره عن اتجاه يجعل ركائز الإسلام ومعتقداته أسساً ينطلق منها لتَكون الخطّ الناظم لموضوعات شعره التي أبرزُها الزهد. يعزز ذلك الظروفُ المتقلبة التي كانت بلاد الأندلس تعانيها في تصدّيها للإسبان على الحدود وما يشكلونه من خطر بتنصير المدن التي يستولون عليها، وكذلك لزوم الإلبيري في غرناطة القاضي علي بن توبة، وعمله كاتباً له. لقد «كان عصر ملوك الطوائف عصر تفكك اجتماعي وضعف سياسي، ولكنّه كان أيضاً عصر زهو حضاري ورقي ثقافي. إن أول ما يلفت نظرنا في عصر ملوك الطوائف اضطراب الحياة الاجتماعية بالفتن الداخلية: بالمنازعات بين العرب والبربر وبالاقتتال بين ملوك الطوائف وبالحروب بين المسلمين والنصارى.»[5]

وليس أدلّ على انخراط الإلبيري في الحياة العامة من تطرق بعض قصائده إلى أحوال المجتمع حوله، ومنها قصيدة يمدح فيها القاضي ابن توبة، وقصيدتان يعرّض في إحداهما برجلٍ كان يطلب

(١) نفسه، ص٨.

(٢) نفسه، ص٩.

(٣) تاريخ الأدب العربي، د.عمر فروخ، ج٤، الأدب في المغرب والأندلس (إلى آخر عصر ملوك الطوائف)، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢ ، ١٩٨٤ ، ص ٥٧٣.

(٤) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، ص ٨١.

(٥) تاريخ الأدب العربي، د.عمر فروخ، ج٤، الأدب في المغرب والأندلس (إلى آخر عصر ملوك الطوائف)، ص٣٩١.

الكيمياء، وفي الأخرى بآخر كان قد هجا القاضي ابن توبة. وله قصيدة مشهورة في هجاء الوزير اليهودي ابن النغرالة، حرّضت الناس وألّبتهم على الوزير فكان مقتله في ثورة عارمة.

وإلى ذلك تنوّعت أغراض قصائد أبي إسحاق الإلبيري، من رثاء زوجته والتفجّع على خراب مدينة إلبيرة، إلى مديح صديق أو الدفاع عن رجل علم. غير أن طابع الزهد كان هو المهيمن والحاضر بقوّة في قصائده.

إن الإلبيري على الرغم من نزعته إلى الزهد، لم يعتزل الناس ولم يدعُ إلى نبذ نشاطات الحياة والابتعاد عن مسؤولياتها، بل نجد لديه اندفاعاً نحو الحياة ورغبةً في القبض على أسرارها وذلك بروحٍ قتالية أقرب إلى الشراسة منها إلى التكتيك والمراوغة. قوامه في ذلك تراكم خبراته في الماضي، فأبياته تكشف عن تمرّسه بالحياة في مراحلها المختلفة، وتجاربه في نعيمها تارةً، وبؤسها تارةً أخرى، لاسيّما مرحلة الشباب:

* ولي شأوٌ بميدانِ الخطايا   بعيدٌ لا يبارى بالرياحِ[١]
* فأنا اليوم عن هواهنّ سالٍ   وقديماً بهنّ كنتُ متيّمْ![٢]
* ولقد رأيتُ من الزمان عجائباً   جربتُها بمواردي ومصادري[٣]

وهو ينطلق من رغبة صادقة في نقل تجربته إلى الآخرين، وخلاصة هذه التجربة تكمن في النزوع إلى الزهد والتعفف في متاع الحياة، والدعوة إلى التمسّك بحميد الصفات وأهمُّها طلبُ العلم، والحرص على روح دين الإسلام. ولكنه بذلك لا يتتبع النصّ على التعاليم بحرفيتها من صلاة وزكاة وصيام، وإنما يبثّ في القصائد جوهر الإرشاد إلى ما يقترب من الطبيعة الإنسانية التي تخاف الطبيعة الخارجية، فيقارن بين نعيم الجنة وألم النار، وبين فضل العلم بمكانته الرفيعة، وما يستتبعه الجهل من ضياع وفساد، ووسيلته إلى ذلك تصويره كفّتين تحتويان النقيضين وموازنته بينهما بالحجج والأدلّة. إنه يضع المتلقّي الآخر دائماً نصب عينيه، كي يوصل إليه الرسالة ويفسح المجال له للاستنتاج. كما أنه في غير قصيدة، يجعل من نفسه صورة للإنسان المعذّب، بين حياته الفانية المليئة بالآثام، وما ينتظره من الجزاء الأليم، جاعلاً من البكاء والتوبة طريقاً نحو النجاة وبلوغ الأمان.

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، ص٤٤.
(٢) نفسه، ص٥٠.
(٣) نفسه، ص٧٩.

إنه كثيراً ما يلجأ إلى التمثيل العنيف لصراع الإنسان مع ذنوبه التي تحتويها مسيرة حياته، فينصّ على أنها معارك ضارية، فيها طرفان متصارعان يروم كل منهما النيل من الآخر، وتبرز من هنا أو هناك حجج داعمة لكل من الجانبين:

* فأنا كمن يلقى الكتيبةَ أعزلاً ... في مأزقٍ متعرّضاً لنِزالِ[١]
* وقد سلّ الحِمامُ عليّ نصلاً ... سيقتلني وإن شاكَتْ سلاحي[٢]
* ورحى الموت تستدير علينا ... أبداً تطحن الجميعَ وتَهْشِم
لو بروقِ الزمانِ ينطح يوماً ... ركن ثهلانَ هدّه فتهدّمْ[٣]

النظرة الجمالية في شعر الإلبيري:

إن فكرة المصير في الزمان هي المجال الأوسع الذي يحتوي نتائج الصراع وأسبابه، كما أن كون الحياة الدنيا هي مسرح الصراع يتيح للشاعر لفت انتباه المتلقين جميعاً لأن كلاً منهم يجد نفسه متعاطفاً مع شخصية الإنسان في معركة القصيدة.

لقد تداخل هذا التصوير، مع الجانب الفكري في نظرة أبي إسحاق الإلبيري إلى الحياة بتفضيله سلوكاً معيّناً من الزهد والحثّ عليه في مقابل تصرفات أخرى مستهجنة اجتماعياً يرفضها الشاعر ويدعو إلى تركها بل محاربتها، وهذا ما يدعونا إلى تتبع نظرته الجمالية إلى الحياة، فالعمل الأدبي يجسد شريحة من المجتمع تعكس جوانب عديدة منه، لعلها لا تشمله برمّته، لكنها في الأحوال جميعاً تساعد في فهم الفكر الذي ينطلق منه إلى تصور غائيّة الحياة وطرق التعايش فيها. إننا في نظرة شاملة إلى الفلسفة الإسلامية نجد أن الأصل في الأشياء هو الجمال: ففي الحديث النبوي «إن الله جميل يحب الجمال»، «فالجمال الكلي، هو جمال العالم بمختلف أجزائه وجوانبه ومستوياته. إنه الجمال المشرق على عالم الملكوت وعالم الجبروت أو عالم النفوس وعالم الأجسام المعدنية والنباتية والحيوانية والإنسانية. ولهذا فإن العالم جميل بكليته، وجماله مشتق من الجمال الإلهي تحديداً. وبذلك قيل: ما ثمّ إلا جمال».[٤] أما القبح فهو عارض إنما يأتي ليبين قيمة الجمال فيما عداه من أشياء، وهو بذلك جميل في النظرة الكلية لأنه يؤدي وظيفة تخدم الجمال. إن «القبح ليس قبحاً في الأصل، بل هو جمال، ولكن من نوع خاص، أي أنه جمال على صعيد الوظيفة حيث يُظهر جمال الجميل، ولولاه لما كان للجمال ذلك الظهور. بل إن الجيلاني يذهب إلى أبعد من ذلك»، حين يقول «كل ما

(١) نفسه، ص٣٨.
(٢) نفسه، ص٤٣.
(٣) نفسه، ص٥٠:٥١.
(٤) البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، د.سعد الدين كليب، حلب، دار نون٤، ط١، ٢٠٠٦، ص١٢٦.

خلق اللـــه تعالى فهو مليح بالأصالة، لأنه صُور حسنه وجماله، وما حدث القبيح فـــي الأشـــياء إلا باعتبارات وهي في نفسها حسنة».[١]

ولعلّ هذا لا يتناقض جذرياً مع ما يورده علم الجمال على لسان غويو الذي يقول بأن الجمال هو ما يقرّبنا من الحياة ويعززها، فيقول «إن العاطفة الجميلة، والميل الجميل، والعزم الجميل، كل ذلـــك إنما يكون جميلاً لأنه يفيد نمو الحياة في الفرد وفي النوع»[٢]. ويوافقه تشيرنيشيفسكي الرأي فيقـــول «الرائع هو التوازن بين الفكرة والصورة... الرائع هو الحياة».[٣] أماّ القبيح فهـــو كـــل مـــا يـــذكّر بالموت «فإذا كانت الحياة وتجلياتها هي الجمال، فالمرض وعواقبه هي بالتالي القبح».[٤] إنه النهاية التي تعني المصير المرعب بالنسبة إلى الإنسان في كل العصور. ويرد ذلك عند كثير مـــن علمـــاء الجمال ومنهم لالو الذي يتحدث عن دور الطبيعة: «وعلى هذا النحو، فلكي تكون الطبيعـــة قبيحـــة، يجب أن تبدو أنها أخطأت هدفاً ما، وأن نتهمها ... بأنها فشلت في تطبيق صياغة فنية ملازمة».[٥]

لقد أطلق الإنسان لفظ الموت على ظاهرة انتهاء الحياة عند الكائن الحي، وزوال مظـــاهر أدائـــه لدوره فيها من التنفس والحركة وغيرها. وأمام هذه الصـــدمة تـــدرجت الإنســـانية وتنوعـــت فـــي تصوراتها من أجل التوصل إلى حلٍّ يبعث على المصالحة مع الحياة والســـكينة والراحـــة النفســـية. فبتصوّر الروح ماهيةً منفصلة عن الجسد، كانت إمكانية التتبع إلى تصور مســـتَقَرّ هـــذه الـــروح. فتخيّلت الأقوام الأولى البدائية أرواح الأجداد في طواطم القبيلة على هيئة حيوانات مقدسة، في حـــين توحدت هذه الأرواح عند غيرها بالطبيعة مباشرة وعند الهنود الحمر تكون «الميـــاه البراقـــة التـــي تتحرك في الجداول والأنهار ليست مجرد مياه بل هي دماء أسلافنا... فعليك أن تعطي الأنهار نفس المحبة والعطف التي تقدمها لأي أخ»[٦]. وإننا نجد عند أتباع الهندوسية وغيرها فكـــرة التناســـخ إذ «ترى الهندوسية أن الأرواح الفردية، وتسميها بالـــ (جيفا) قد دخلت العالم على نحو سرّي... إنهـــا تبدأ كأرواح أبسط شكل من أشكال الحياة، ولكنها لا تتلاشى ولاتفنى بموت أجسامها الأصلية... هذه العملية التي تمر بها الروح الفردية (الجيفا) خلال سلسلة متعاقبة من الأجسام تعرف باسم التناسخ أو

(١) نفسه، ص١٣٧ (حاشية المؤلف: الجيلاني، عبد الكريم، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، ج١ المطبعة الشرقية، طبعة حجر، مصر ١٣٠٠ هـــ ، ص ٦٧: ٧٧).

(٢) مسائل فلسفة الفن المعاصرة، جان ماري غويو، ترجمة: د.سامي الدروبي، دمشـــق، دار اليقظـــة العربيـــة، ط٢، ١٩٦٥، ص٦٦.

(٣) علاقات الفن الجمالية بالواقع، تشيرنيشيفسكي، ترجمة: يوسف حلاق، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٣، ص٣٨.

(٤) نفسه، ص ٢٢.

(٥) مبادئ علم الجمال، شارل لالو، ترجمة: خليل شطا، دمشق، دار الهلال، ١٩٥١، ص٩١.

(٦) سلطان الأسطورة، جوزف كامبل، ترجمة: بدر الديب، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢، ص٦٥.

هجرة الأرواح، وفي السنسكريتية تسمى (سامسارا) وهي كلمة تعني حرفياً (معاناة أو مقاساة شديدة)»[١]. وهذه الأفكار والتصورات كلها استتبعت عدداً من الطقوس والعبادات التي نظمت بدورها حياة هذه الشعوب كما رأينا حول فكرة واحدة هي الموت، إلى أن جاءت الديانات الأحدث عهداً ومنها الإسلام، فنصّت على ما بعد الحياة الدنيا أي الحياة الآخرة بما فيها من الجنة ثواب الصالحين والنار عقاب المفسدين، كما ورد في النصّ القرآني: ﴿فأمّا من طغى* وآثر الحياة الدنيا* فإن الجحيم هي المأوى* وأما من خاف مقام ربّه ونهى النفس عن الهوى* فإنّ الجنّة هي المأوى*﴾[٢]. وهذا بما يتفق مع حضارات سابقة كثيرة آمنت بوجود حياة أخرى بعد الموت يعود فيها الجسد والروح معاً إلى العيش الأبدي إما في نعيم أو في جحيم بحسب التزامه تعاليم الدين من الأوامر والنواهي بما فيه صالح المجتمع كله.

إن أبا إسحاق الإلبيري كان يصدر في شعره عن المفهوم الديني الإسلامي للحياة والموت، موقناً بوجود الحياة الأخرى بعده. ولكن هنا تبدأ الرحلة المضنية، فالطريق في الحياة الدنيا التي يعيشها الشاعر يحفل بالعذاب الناتج عن الترجح في الجدلية بين المغريات وسبل التقوى.

يكمن الكمال في الذات الإلهية التي يصدر عنها كل شيء جميل، وبذلك يكون الله هو الجميل، وكل جمال عداه ناقص، كما أن «الموجودات كلها إنما تستمد جمالها من كونها، قبل أن تكون بالفعل، موجودة بالقوة في العلم الإلهي، فهي تستمد جمالها من جمال مصدرها الذي كانت في علمه قبل أن تكون.»[٣]، بما في ذلك الجمال الموجود في الحياة الدنيا. بعبارة أخرى: إن ما يمنع الحياة من أن تكون جميلة، رغم احتوائها الظواهر والأشياء الجميلة المفردة هو اشتمالها على مفهوم الموت المخيف المعكّر لإمكانية تملك الجمال كاملاً، ومن البدهي أن الحقيقة الفيزيائية الأكثر قرباً من الموت والمؤدية الأساسية إليه هي ظاهرة الزمن. فالحياة قاصرة عن أن يدركها الكمال لا لذاتها، وإنما لقصور الإنسان نفسه عن الإمساك بمتعها الفانية مع فناء عمره وعامل الزمن الذي يؤدي إلى شيخوخة حواسه وتغير نظرة المجتمع إليه.

إن الإلبيري في نظرته هذه، يرى الدنيا مقيسة بوجهة أقرب إلى المثالية، فيحصر وعي الإنسان لها، بإدراكه حقيقة أحادية الجانب هي أنه مركز الإحساس ينطلق من نفسه إلى العالم المحيط، ويرى مظاهر الحياة التي تبدأ بولادته وتنتهي بموته:

---

(١) أديان العالم، د.هوستن سميث، ترجمة: سعد رستم، حلب، دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥، ص١٠٨.

(٢) القرآن الكريم، سورة النازعات (٣٧: ٤١).

(٣) فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، د.حسين الصدّيق، حلب، دار القلم العربي، ط١، ٢٠٠٣، ص٩٤.

ولـــيس يقـــوم الجســـمُ إلا بروحـــه هـــو القطْـــبُ والأعضـــاءُ كـــالأدواتِ[١]

وهو قد يتجاوز ذلك، ليقول إن الدنيا نفسها فانية، ستزول ذات يوم بما فيها، فهي في ذلك تشبه الإنسان نفسه.

لقد تصور الإلبيري استقرار الكمال في الحياة الآخرة، بوصفها الأقرب إلى الذات الإلهية بما هي مرحلة نهائية حيث يختفي مفهوم الزمن الفيزيائي ليحل محله مفهوم الخلود. ولكنّ هذا التصور لم يدفعه إلى نبذ الدنيا، والانقطاع عنها إلى الاقتصار على العبادة والانعزال عن الناس، بل أدى به إلى ما يتوافق مع طبيعته وشخصيته، فانخرط في الحياة اليومية بما لا يخلو من تأمل لأحوال الناس وتقدير لظروفهم وفهم لأخلاقهم وتباين نظرات بعضهم إلى بعض ضمن مجريات الأيام والتغيرات التي يحدثها الزمان. فكانت نظرته الجمالية المتبدية في شعره، يتخذ فيها من الحياة الآخرة مثلاً أعلى يحفزه على الحكم على الدنيا من منظور القيم الاجتماعية العامة، وإلى جانبها علاج الآفات ذات الطابع الاجتماعي وذلك من خلال الارتكاز إلى القيم الدينية من مكارم الأخلاق والوقار، مستحسناً بعض الظواهر تارةً، ومستقبحاً بعضها تارةً أخرى.

إنّ أبا إسحاق الإلبيري، في غير قصيدة يتقصّد تصوير الإنسان مع الموت، وحواره مع الإنسان الآخر، أو لومه نفسه، مستعرضاً في ذلك عناصر القبح، ودواعي الجمال، مناقشاً إياها بما ينسجم مع وجهة نظره ودعوته إلى الخلاص للفوز بالجنة في الحياة الآخرة.

القيمة الجميلة في طلب العلم:

ولعلّ في مطلع قصيدته الأولى في الديوان صورة للعناصر الجمالية، ومدخلاً يتيح التوسع فيما يشاكل هذه العناصر في أجزاء كثيرة من الديوان.

تفـــتُّ فـــؤادك الأيـــامُ فتّـــا وتنحِـــتُ جســـمَك الســـاعاتُ نحتـــا

وتـــدعوك المنـــونُ دعـــاءَ صـــدقٍ ألا يـــا صـــاحِ: أنـــتَ أريـــدُ أنتـــا

أراكَ تحـــب عِرســـاً ذات غـــدرٍ أبـــتَّ طلاقَهـــا الأكيـــاسُ بتّـــا

تنـــامُ الـــدهرَ ويحَـــك فـــي غطـــيطٍ بهـــا حتّـــى إذا مِـــتَّ انتبهتـــا

فكـــم ذا أنـــت مخـــدوعٌ وحتـــى متـــى لا ترعـــوي عنهـــا وحتـــى

أبـــا بكـــرٍ دعوتُـــك لـــو أجبتـــا إلـــى مـــا فيـــه حظّـــك إن عقَلتـــا

إلـــى علـــمٍ تكـــون بـــه إمامـــاً مطاعـــاً إن نَهَيـــتَ وإن أمرتـــا

---

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، ص٥٧.

وتجلـــو مـــا بعينـــك مـــن عَشَـــاها   وتهـــديكَ الســـبيلَ إذا ضـــللتا
وتحمـــلُ منـــه فـــي ناديـــكَ تاجـــاً   ويكســـوكَ الجمـــالُ إذا اغتربتـــا
ينالـــك نفعُـــه مـــا دمـــت حيّـــاً   ويبقـــى ذخـــره لـــك إن ذهبتـــا[(١)]

تُبتدأ القصيدة عند عتبة المرور من الحياة الدنيا إلى الحياة الآخرة: الموت. فالشاعر يلفت انتباه المتلقي مباشرة إلى مشكلة الإنسان، بواسطة أسلوب الخطاب الهجومي الذي يحتم وجود متلقٍ: (تفتٌّ فؤادك الأيامُ فتّا)، فالبداية مع فعل (تفتّ) بدلالته التدميرية، إلى (فؤادك) حيث كاف الخطاب تنبّه المتلقي أنه المعني بالفعل، بل فؤاده أي صميم حياته هو المستهدف، ثم يستبين الفاعل وهو (الأيام)، الزمن الذي يمضي وهو يفتّ، ثم يأتي المفعول المطلق (فتاً)، ليدلّ على المبالغة في الفعل وكأن على المتلقي إن كان غافلاً أن يناله مزيد تنبيه. ثم إنّ الشاعر ينتقل إلى صورة في الشطر التالي تتناسب مع سابقتها في الشدة والأسلوب: (وتنحِتُ جسمَك الساعاتُ نحتا)، وهذا من باب بثّ الرعب في نفس المتلقي وجسمه معاً. ومع توالي الأبيات تتكشف لنا الصورة، حيث يجد الإنسان المخاطَب نفسه قد زُجّ في صراع طرفه الآخر هو المنون/الموت الذي يتسلل إليه بعد الأيام والساعات التي أهّبته، فيكثّف أدواته اللغوية جميعها لتترك أثرها في المتلقي، بتوالي حروف المدّ في نداءٍ مهيب (ألا يا صاح)، ومن ثم ينتقل إلى ما يشبه الحفيف مكرراً ضمير المخاطب لمزيد من التوكيد على قصدية الموت الذي لا ينسى أحداً أو يتركه أو يمهله (أنتَ أريدُ، أنتا).

بعد هذا كله، وبعد أن لعب الموت دوره في تنبيه المتلقي المخاطب، يُدخِل الشاعر المتكلم في مواجهة مع مخاطبه/صاحبه بفعل (أراكَ) ليمضي إلى وصف ما يرى من تردي صاحبه في الملهيات، وهنا تدخل الصورةَ شخصياتٌ جديدة، هي الرجال الأكياس الذين يقفون إلى جانب الشاعر في لوم صاحبه على الانشغال بالدنيا، ومن أبرز صفاتها أنها العروس الغادرة التي لابد من (طلاقها) تركها حتى يلتفت المخاطب إلى ما بعد مفارقته الحياة إلى الموت، المرحلة الفاصلة بين الحياة والآخرة.

يخاطب الشاعر صاحبه مجدداً: (أبا بكرٍ دعوتُك) قبل أن ينصرف إلى نصحه وترغيبه بالعلم، واللافت أنه يسهب في ذكر فضل العلم وما يمنح صاحبه من مكانة رفيعة ومنزلة مرموقة في الدنيا، ثم يكتفي بالتلميح إلى بقائه ذخراً في الآخرة (ويبقى ذخره لك إن ذهبتا).

يلفت الشاعر الانتباه إلى أن الموت ليس هو القبيح، وإنما القبيح هو الإنسان الأعزل المستسلم للموت دون سلاح، لذلك يحاول الشاعر عن طريق النصح، حماية هذا الإنسان من أن تلحق به صفة القبح. وهو في نصحه يقلب ببراعة جانبي الجميل والقبيح، فهو يوجه بؤرة المشهد ويركّزها على

(١) نفسه، ص١٩.

الزمن بأيامه وساعاته، فيمهّد بأنه يجسّد الشيء المخيف المرعب الذي يفتّ وينحت تأهيلاً للــزوال، لكنه سرعان ما ينتقل إلى الحديث عن الشيء الأوسع الذي يحتوي هذا الزمن بــين دفّتيــه: المــوت والحياة التي من خلالها يستوعب الإنسان مفهوم الزمان ويدرك تأثيره. إنّ الوصف الأولــي للحيــاة يظهرها في أجمل هيئة (أراكَ تحب عِرساً)، فهي الفتاة ليلة عرسها والمخاطب مأخوذ بجمالها. غير أن ما يليها من وصف يأتي ليلقي عليها أقسى الصفات القبيحة، لا في ذاتها فحسب، وإنما في نظــر العقلاء أصحاب البتّ في الأمور (ذات غدرٍ أبتَّ طلاقَها الأكياسُ بتّا)، وهذا ما يستتبع ردة فعل لدى المتلقي المخاطب تفتح أمامه باب الحيرة بين العاطفة والعقل، ولكلّ منهما الدور الكبيــر فــي حيــاة الإنسان.

ومن هنا تتضح لنا النظرة الجمالية لدى الشاعر مما ينطبق على ديوانه كاملاً، فهو يقرّ أن المرء يحبّ الحياة ويندفع إليها في شوقٍ، لكن هذه الحياة أقبح ما تكون إذا كانت مليئة باللهو والضياع، في حين أن الشيء الجميل الوحيد فيها هو طلب العلم الذي يفصّل الشاعر في فضله على صاحبه، بمــا يجلبه له من حسن السيرة والصدارة بين الناس، والكلمة المسموعة بينهم، فهو التاج، وهــو الكســاء الجميل في كل مكان يرتحل إليه صاحبه. وبذلك يربط الشاعر جمال العلم بنفعه المباشر، فهذا النفــع قيمته معنوية، لكنها تحمل صفة مادية بملازمتها صاحبه في الحياة، وصفة معنوية بما تحيل إليه من الحسنات التي اكتسبها من نفعه غيره، وذلك ذخره عند رحيله إلى العالم الآخر.

العذاب في لوم النفس:

تغــــازلني المنيّــــة مــــن قريــــبٍ ... وتلحظنــــــي ملاحظـــــةَ الرقيــــبِ
وتنشــــرُ لــــي كتابــــاً فيــــه طيــــي ... بخـــطّ الـــدهر أســـطرُه مشـــيبي
أدال الشـــيبُ يـــا صـــاحِ شـــبابي ... فعُوّضـــتُ البغـــيضَ مـــن الحبيـــبِ
كـــذاك الشـــمسُ يعلوهـــا اصـــفرارٌ ... إذا جنحـــت ومالـــت للغـــروبِ
تحاربنـــا جنـــودٌ لا تجـــارى ... ولا تُلقـــى بآســـادِ الحـــروبِ
هـــي الأقـــدار والآجـــال تـــأتي ... فتنـــزلُ بالمطبَّـــبِ والطبيـــبِ
تفـــوّق أســـهماً عـــن قـــوسِ غيـــبٍ ... ومـــا أغراضـــها غيـــرُ القلـــوبِ
ومـــا آســـى علـــى الـــدنيا ولكـــنْ ... علـــى مـــا قـــد ركبـــتُ مـــن الـــذنوبِ
إذا أنـــا لـــم أنُـــح نفســـي وأبكـــي ... علـــى حـــوبي بتهتـــانٍ سَـــكوبِ

فمـــن هـــذا الـــذي بعـــدي ســـيبكي عليهـــا مـــن بعيـــدٍ أو قريـــبِ؟[١]

يحوّل الشاعر البؤرة في هذه القصيدة، فينقلها إلى نفسه التي تستحق اللوم والعتــاب، وهــو فــي حواره ينطلق من أرضية مثالية ذاتية ليس أدل عليها من البيتين الأخيرين اللذين ينوح فيهمــا علــى نفسه ويؤكّد أنها منعزلة عن الآخرين في وعيها حزنها، وأن لا شأن لغيرها بشؤونها، فنفس الشاعر تدخل في علاقة مع المصير هي المسؤولة عنها وهذه العلاقة شأن يخصها وحدها.

يعتمد الشاعر الإشارة الواضحة إلى الزمن الحاضر باستخدام الفعل المضارع (تغازلني، تنشــر، تحاربنا، تُجارى، تأتي...) كي توحي إلى المتلقّي في أي زمنٍ كان أنه معنيّ بما يقال.

ليست المعركة الحدث الأساسي في القصيدة، ولكنها وسيلة من خلالها يصور الشاعر مدى خلافه مع الحياة الدنيا. إن مشكلته ليست مع الموت، فهو متصالح مع فكرة الموت ولا يحاربها من حيــث هي واقع لا محالة، وإنما يحارب كل ما يسبق الموت، أي هو محصور بالزمن الذي هــو الصــفة الفيزيائية الأكثر بروزاً للحياة. فما يعطي الزمن قيمة ويمكّننا من الإحساس به هو تــوالي حــوادث الأيام. يعرض الشاعر أبرز هذه الأحداث ويبيّن دورها بوصف حياته نموذجاً لتأثير الــزمن علــى الإنسان، وهو بذلك ينفي الجمال عن كل الظواهر في الحياة. إن ذات الشــاعر تــرى القبــيح هــو المسيطر فيصبح صفة للحياة.

الشاعر وقد ناله المشيب وتقدم السن يفزع مما حوله، فذاته تحاصره حتى وهو يحــاول الهــرب إلى الطبيعة، لأنه يشهد النهار مماثلاً لعمر الإنسان، له بداية في الصباح ونهاية عند الغــروب، ولا يجد في الشمس عزاء سوى أنها مثله، تزول شدّتها وزهوها لتصير إلــى اصــفرار عنــد اقتــراب الغروب إيذاناً بنهايتها وسيطرة الظلام.

المنيّة، الأقدار والآجال هي حشود الجنود التي تحارب الشاعر الإنسان الأعــزل، فــي صــورة تتحول إلى مخيفة قبيحة بعد أن كانت ذات إيحاء جميل. إن الشاعر يتدرّج في عرض مشــكلته مــع الزمان وصولاً إلى المعركة، فكأنه يستعرض تصويراً بطيئاً يوضّح الفارق بين الشــباب والمشــيب منطلقاً من نقطة تفجّرِ الوعي. فوعي الشاعر لمفهوم الزمن لم يتحقق إلا إثر صــدمة مرعبــة مــن المفارقة: يخاطب الشاعر نفسه (تغازلني المنيّة من قريبٍ)، فالغزل إشارة إلى إحدى لوازم مرحلــة الشباب التي يتضمنها الاندفاع إلى الحياة والاستئثار بمباهجها، وتوحي بأنه يحظــى بــالقبول الــذي يعني تثبيت مواقعه في العيش. غير أن الكلمات التالية المتتابعة تلقي في روعه الخــوف الإنســاني الطبيعي، لكنه هنا مكثّف نظراً للمفارقة بين الغزل، والمنيّة. صار الإقبال علــى الشــاعر ذا دلالــة عكسية، فبدلاً من أن نتوقع من الشاعر تجاوباً مع المتغزّلة وتحبّباً مماثلاً إليها، يجد المتلقــي نفســه نافراً لا من الموت، وإنما من التغزّل نفسه لأنه أضحى مرتبطاً بدلالة الموت.

---

(١) نفسه، ص٣١.

إن الصدمة لا تكمن فقط في أنّ قرب المنيّة حرم الشاعر من نيل التغزّل والإعجاب ونفي هذه المباهج، بل تكمن في أن هذا الفعل بهذه الصورة انتقل إلى جانب المنيّة، وهذا ما يفتح أمام المتلقّي أسئلة حول ما تحفل به الحياة، ويصيبه بذعر مخيف من أن يستولي هاجس الموت على كل شيء، فتصبح الحياة مع التقدم في السن فاقدة لكلّ المعاني، وكلّ الأفعال مادام الموت يقف بالمرصاد. ومن هنا نجد الانقلاب في القيمة الجمالية، فكل ما هو جميل من منظور الماضي الشاب، ينقلب إلى قبيح في الحاضر حيث المشيب. إن الشاعر من حيث هو منفعل بهذه الصدمة لا يملك أن ينظر إلى الأشياء والظواهر من حوله نظرة موضوعية، فكل شيء يستجدّ عليه ويسهم في إعلان اقتراب الموت يتحول بالضرورة إلى قبيح، لذا يمتد هذا التحول ليطبع الحياة بحكم القبح بعد أن تتهاوى أفعالها ومعانيها الواحد تلو الآخر يوماً فيوماً، كما كانت دلالة الساعات والأيام في القصيدة السابقة.

إن القيمة الموضوعية أو المطلقة حيث لا سالب أو موجب هي الموت نفسه. اللافت أن الشاعر في هذه القصيدة لا يتحدث عمّا بعد الموت، وربما يكون مردّ ذلك إلى أن الصدمة التي نالت منه جعلته ينصرف إلى نفسه وما ألمّ بها من همّ. لكن مجرد إشاراته إلى الذنوب يعيدنا إلى إيمانه بوجود عالم آخر يحاسب فيه على ذنوبه وإساءاته في حياته، وهذا ما يفسّر سبب نَوحه في البيتين الأخيرين، لأنه يريد لنفسه السلامة في الآخرة من العقاب.

لقد كان الشيب أداة في يد الحياة ومظهراً يتجلى من خلاله الزمن، يحاول النيل من خصمه الإنسان، أما الإنسان نفسه فهو المتألم الذي يتخذ من عذابه سبيلاً إلى مقارعة زيف الحياة، ومظهر هذا العذاب هو البكاء الذي يحضّ عليه الشاعر بوصفه دليلاً على التوبة والندم وإثباتاً للرغبة في التقدم بشجاعة نحو المصير.

واللافت هنا هو التشابه الشديد مع أبيات بعينها لأبي نواس الشاعر العباسي (١٤١ ــ ١٩٩هـ) الذي زهد وتنسّك في آخر عمره، وفي أبياته يدعو ربه بضراعة ليتقبل توبته، مثبتاً المحور على رحمة اللـه الواسعة بعباده المسلمين تحديداً، يقول أبو نواس:

يا ربّ إن عَظُمتْ ذنوبيَ كثرةً	فلقد علِمتُ بأنّ عفوك أعظمُ
إن كان لا يرجوك إلا مُحسِنٌ	فبمن يلوذُ ويستجيرُ المجرمُ
أدعوك ربّي كما أردتَ تضرّعاً	فإذا رددتَ يدي فمن ذا يرحَم
ما لي إليكَ وسيلةٌ إلا الرجا	وجميلُ عفوكَ ثم أنيَ مسلِمُ(١)

(١) ديوان أبي نواس، أبو نواس، وضعه وشرح ألفاظه: محمود كامل فريد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢، ص٣٣٢: ٣٣٣.

وبالمقارنة مع أبيات مشابهة لأبي إسحاق الإلبيري (توفي عام ٤٦٠هـ)، ليس من المستبعد أن تكون أبيات أبي نواس قد تناهت إلى سمعه، فأراد إثبات جوهر المعنى مع ملامح من اللفظ بضمّها إلى لوحة تصوره الوجداني للعلاقة المتشابكة بين مفهومي الحياة والموت متوسّلاً بالدعاء والإيمان بالله:

* فعسى من لهُ أعفّر وجهي ... سيرى فاقتي إليه فيرحَمْ

فشفيعي إليه: حُسنُ ظنوني ... ورجائي له، وأنيَ مسلمْ[1]

* والحمد لله ففي كفّهِ ... منحٌ لمن شاء وفيها المِنَن

وهو الذي أرجو فإن لم يكُنْ ... عند رجائي فيه طَوْلاً فمَنْ؟[2]

* لا قوّةٌ لي يا ربي فأنتصرُ ... ولا براءةٌ من ذنبي فأعتذرُ

فإن تعاقبْ فأهلٌ للعقاب وإنْ ... تغفر فعفوكَ مأمولٌ ومنتظَرُ

إنّ العظيمَ إذا لم يعفُ مقتدراً ... عن العظيمِ فمن يعفو ويقتدرُ؟[3]

وإذا عدنا إلى القصيدة فإننا نرى أن الشيب هو من الأمور القبيحة لا لذاته، وإنما لدلالته على تقدّم الزمن وتضاؤل الفرص الكافية للتخلص من الذنوب عن طريق محوها بتقديم الحسنات، ويساعد على هذا الحكم تصوير الشاعر شيبه على أنّه سطور لكتابه الذي يلخّص حياته بما فيها. الشيب هو الظاهرة المرتبطة بوعيه الزمن وما يحمله في داخله من بذور الفناء، لكنّ اللافت هو أن الشباب يبقى حاملاً قيمة الجميل، بما فيه من الحبّ والغزل، فمن الواضح أن الشاعر يفصل بين الشباب بوصفه مرحلة جميلة انقضت بما فيها، والمشيب بوصفه مرحلة حاضرة لها حكمها وانطباعها الخاص بالقبح والخوف.

ومن هذا المنطلق يرى الشاعر أن مشكلته ليست مع الموت، وإنما هي مع الزمن، لذلك نراه مصراً على خوض المعركة، لا مع الموت، وإنما مع لوازمه وما يسبقه من مراحل: الأقدار والآجال، فهي ليست الموت نفسه، بل هي كما يصورها الشاعر جنودٌ موجودة من حولنا، يتنبّه إليها ذو الشيب، فيخال نفسه كل يومٍ في معركةٍ معرّضاً لسهام منها سلاحُها الغيب. فإما أن تصيبه، أو أن ترجئه إلى المجهول، وهي تجرد الإنسان من أسلحته التقليدية وغيرها، فلا تنفع معها الشجاعة ولا الطبيب أو نشدان وسائل السلامة، ولا هو يستطيع استمداد الأمل من الطبيعة، فهو في عذاب مقيم،

(١) ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، ص٥١.

(٢) نفسه، ص١٠٤.

(٣) نفسه، ص١١٧.

يبكي عجزه وألمه، ويبكي الطبيعة نفسها التي تذكره شمسها بالأفول والزوال، الشمس التي تتحول من قيمة جميلة تمنح الحياة قوتها، إلى عنصر فعّال في منظومة القبيح المنذر بالرحيل.

إن استعانة الشاعر بظواهر الطبيعة في غير قصيدة تأتي غالباً لتعزز الدلالة إلى الفناء، وقلّما تقدّم العزاء لنفس الشاعر، فهي تذكير بالنهاية، وتوعّدٌ للدنيا نفسها بالزوال، ومن ذلك الأبيات:

* ووصلتُ دنيا سوف تقطعُ شأفتي ... بأفولِ أنجمها وخسفِ هلالي[1]

* والحظ بعينيكَ أديمَ السما ... مِن طالعٍ فيها ومِن آفلِ[2]

إننا نلحظ لدى الشاعر ميلاً إلى ظواهر طبيعية معيّنة دون غيرها، لاسيما ما كان منها متعلقاً بالسماء. ربما تكون الدلالة الأولى لها متجهة نحو ضرب المثل بالزمن الممتد غير المنتهي، فالكواكب والنجوم والشمس توحي بأنها دائمة تشرق وتغرب على أجيال متعاقبة من البشر الذي يموتون ويولد غيرهم والنجوم في مكانها. لكن هذه الدلالة الجزئية سرعان ما تفقد قيمتها الجميلة في العزاء، ليزول تصور خلودها عندما ينبّه الشاعر إلى الإشارة الدينية بأن الزوال سينالها هي الأخرى ذات يوم، وبذلك تنتفي عنها صفة الكمال وتنضم إلى مكونات الألم والبؤس في وعي الشاعر لحياته.

هجاء قبح الحياة الفانية:

مَن ليس بالباكي ولا المتباكي ... لقبيح ما يأتي فليس بزاكِ

نادت بيَ الدنيا فقلت لها اقصري ... ما عُدّ في الأكياسِ من لبّاكِ

ما زلتِ خادعتي ببرقٍ خُلّبٍ ... ولو اهتديتُ لما انخدعتُ لذاك

قالت أغرّك من جناحكَ طولُه ... وكأنْ به قد قُصّ في أشراكي

من كان يصرعُ قِرنه في معركِ ... فعليّ صرعته بغير عراكِ

فأجبتها متعجّباً من غدرها ... أَجَزَيْتِ بالبغضاءِ من يهواكِ؟

يُعصى الإله إذا أُطعتِ وطاعتي ... لله ربّي أن أشُقّ عصاكِ

وأخذتُ زادي منكِ من عملِ التُّقى ... وشددتُ إيماني بنقضِ عُراكِ

مهلاً عليكِ فسوف يلحقُكِ الفنا ... فتُرَي بلا أرضٍ ولا أفلاكِ

لا عيش يصفو للملوكِ وإنما ... تصفو وتُحمَد عيشةُ النّسّاكِ[1]

---

(١) نفسه، ص٣٩.

(٢) نفسه، ص٦٠.

المعاني والتصوير في هذه القصيدة أكثر وضوحاً وتحديداً من سابقتها، فالشاعر يزيد وتيرته حدة في مواجهة الحياة. لقد تنقّل الإلبيري في أكثر من مدينة داخل الأندلس، وشهد خراب مدينته إلبيرة، ولعلّ انتقاله بذلك من مرحلة إلى أخرى، إلى جانب اندلاع المعارك والقلاقل على الحدود مع الإسبان كان يقرّب إلى مزاجه فكرة الانتهاء والفناء ويشجع فيه النزعة إلى هجاء الحياة، دون التخلي عن حقّ المواجهة، فهو على مستوى داخله النفسي اختار عراك الحياة بعنف، في حركة موازية لتصارع الأطراف خارجاً.

بعد أن يقرر الشاعر حقيقة يربط من خلالها قبح المصير بقبيح الأفعال، وينصّ على الحل الوحيد الذي يكمن في البكاء والندم على ما فات، ينتقل إلى حوارٍ يتبادل فيه الحجج مع الحياة الدنيا، واللافت في القصيدتين السابقتين وهذه القصيدة والتي تليها أن الدنيا بنظر الشاعر هي البادئة بإعلان الحرب، في حين يتم تصوير الإنسان على أنه مخدوع مباغَت يفاجأ بالشقاء بعد النعيم، والألم والخوف بعد طول اطمئنان، الأمر الذي يهيئه لمرحلة قاسية من العذاب النفسي، وذلك من خلال رصد العبارات: (تفتّ فؤادك الأيامُ، تغازلني المنيّة، نادت بيَ الدنيا، الشيبُ نبّه ذا النهى).

ففي قصائد كثيرة توصف الحياة الدنيا بالغدر والضبابية التي تستوجب الحذر والمواجهة كما في قول الشاعر:

* سُجنتَ بها وأنت لها محبٌّ   فكيفَ تُحبّ ما فيه سُجِنتا؟[٢]

* أنتِ السّرابُ وأنتِ داءٌ كامنٌ   بين الضلوعِ فما أعزّ دواكِ[٣]

* وهجرتُ دنيا لم تزل غرّارةً   بمؤمّليها الممحضينَ لها الوفا[٤]

* وطلّقوا الدنيا بتاتاً ولم   يلووا عليها حَذَر النارِ[٥]

إن الحياة الدنيا في هذه القصيدة تبدأ بنداء الشاعر/الإنسان، لكنه لا يقابلها بمجرد الفتور، وإنما بالهجوم، على المستوى اللفظي أولاً، فيأمرها بكفّ أذاها، وينعتها بالغادرة وجالبة البغضاء في إشارة إلى أنها بما ترتدي من رداء جميل مزيّن بالبروق اللامعة تخفي ظواهر قبيحة كفيلة بهلاك الإنسان. إن مفهوم الهلاك ليس المقصود به الموت الجسدي وإنما سوء العاقبة في الحياة الآخرة. وبناءً على ذلك تهبّ الحياة في حوارها مع الشاعر، فتستعرض قوّتها الغالبة في صراعها مع الإنسان. وهو يردّ

(١) نفسه، ص٣٤.
(٢) نفسه، ص٢٣.
(٣) نفسه، ص٣٥.
(٤) نفسه، ص٤٦.
(٥) نفسه، ص٩١.

بدوره محاولاً المناورة في مكانه بلوم الحياة على موقفها القبيح بمحاربته على الرغم من موقفه الجميل حيث كان هاوياً لها ملبياً نداءاتها. إن الشاعر يستمر في المناورة، لكنه يلجأ إلى التسلح بإيمانه بالحياة الأخرى، بوصفها الخصم المقابل للحياة الدنيا، ويشن هجوماً قوامه مغافلة الدنيا بالتسلل إلى العمق الخفي لها عن طريق سلوك الإحسان والتقى والإيمان المتحقق بعدم استيلاء النظرة الأحادية إلى الدنيا وحدها، بل إلى الآخرة حيث يلقى اللـه بزادٍ حسَن يؤهله نيل الثواب.

إن الذات الإلهية تدخل في هذه القصيدة الحيّز المباشر لإدراك الشاعر، مما يقوّي دفاعه عن نفسه، ويقابل تهديد الدنيا له، بتهديد مماثل يخاطب الدنيا فيه مذكّراً إياها أن خالقها سيودي بها ذات يوم فيتهاوى جبروتها (فتُرَي بلا أرضٍ ولا أفلاكِ)، وفي هذا وحده يقرّ الشاعر ضمنياً أن الدنيا زائلة، بما تحويه من ظواهر جميلة أو قبيحة، وبذلك لا يبقى سوى القيم المطلقة، قيمة الكمال المثالية حيث يتساوى كل شيء منصهراً في مصير واحد مستوٍ مسطّح، وأقرب شيء إلى مخيلة الإنسان هو حيث لا عمق ولا ارتفاع، لا أرض ولا أفلاك. والشاعر في هذا يستعرض الأفكار المتوافرة لديه من تكهنات الغيب التي تقضي على كل شيء بالفناء خلا اللـه صاحب الأمر. ومن هنا يخرج الشاعر بنتيجة يراها ناظمة لكل شيء بعد انتهاء المعارك، وهذه النتيجة هي حكمه الجمالي بالصفاء والطمأنينة اللتين يكتسبهما الناسك التارك مغريات الحياة الدنيا، مقابل الملوك الأغنياء اللاهين عن حقائق الفناء. إنه بذلك يقرّ أن لا اجتماع للأضداد إلا في المكان حيث الدنيا، أما في الحياة الآخرة فبينها بون شاسع. لقد انتقل بنا الشاعر من مكابدة العذاب بالبكاء والحسرة في البيت الأول مفتتح القصيدة، إلى تسويغ هذا العذاب والحزن في البيت الأخير، حيث يطبعه بطابع النسك، القيمة الجميلة المفارقة لمباهج الحياة الخادعة. المغريات التي يتطرق إليها في مواضع أخرى من الديوان ومنها الأبيات:

* فمِنَ الغنى ما قد يضرّ بأهلهِ ... والفقر عند اللـهِ ليس بضائر[1]
* فلا تثق بالغنى وآفتُه الفقـ ... ـرُ وصرفُ الزمانِ ذو دُوَلِ[2]

الجمال بين الشباب والمشيب:

الشّيبُ نبّه ذا النهى فتنبّها ... ونهى الجَهولَ فما استفاقَ ولا انتهى
بل زاد نفسي رغبة فتهافتت ... تبغي اللُّهى وكأنْ بها بين اللها
فإلى متى ألهو وأفرح بالمنى ... والشيخ أقبحُ ما يكون إذا لها

(١) نفسه، ص٨١.
(٢) نفسه، ص١١٨.

مـــا حُســـنُه إلا التقـــى لا أن يُـــرى	صـــبّاً بألحـــاظ الجـــآذر والمهـــا
أنّـــى يقاتـــل وهـــو مفلـــول الظُّبـــا	كـــابي الجـــوادِ إذا اســـتقلّ تأوّهـــا
محَـــق الزمـــان هلالـــه فكأنمـــا	أبقـــى لـــه منـــهُ علـــى قـــدرِ السّـــها
يـــا ويحـــه مـــا بالُـــه لا ينتهـــي	عن غَيِّـــهِ؛ والعمـــرُ منـــهُ قـــد انتهـــى؟!
قـــد كـــان مـــن شـــيمي الـــدها فتركتـــه	علمـــاً بـــأنّ مـــن الـــدها تـــركُ الـــدها
من لـــيس يســـعى فـــي الخـــلاص لنفســـه	كانـــت ســـعايتُه عليهـــا لا لهـــا
إنّ الـــذنوب بتوبـــةٍ تمحـــى كمـــا	يمحو سجودُ الســـهو غفلـــةَ مـــن ســـها(١)

يطالعنا مجدداً في هذه القصيدة ما يعزز كون التقى قيمة جميلة ينصّ عليها الشاعر صراحة (ما حُسنُه إلا التّقى). والشاعر هنا يفصل بين حالتي الشباب والمشيب، فكلّ منهما يحيل إلى قيم تكون جميلة في حينها، وهذا يتضمن إقراراً من الشاعر بحقيقة هي نسبية القيم الجمالية وتفاوتها من حين إلى آخر، ومحور الحكم الجمالي في ذلك هو الإنسان نفسه، أما المحرّك لوعي القيم فهو الزمن، المظهر الجوهري والتجلي الأوضح للحياة.

وتتنوع مكوّنات هذا المشهد المتراكب، ففيه الشاعر المتكلّم، والشيب، والآخر: الإنسان المستجيب لتنبيه الشيب، والآخر المتعامي عن الحقائق، الهارب من المواجهة. يبرز الشيب هنا بوصفه الحادث المفاجئ المحرّك للاستجابات السلوكية لدى متلقّيه، ثم إنّ الشيب يتحالف مع الزمن ليعمل فعله في الشخصية التي يقابل بها الشاعر نفسه، فيعقد مقارنة تتنقل من أحدهما إلى الآخر في حركة دؤوب.

يعرض الشاعر الطرفين على مستويين، فالزمان هو الخصم المشترك للشاعر الذي يتخذ في القصيدة مظهر الإنسان الملتزم سبل النجاة وهو المستوى الأول، والشيخ اللاهي الذي تتقطع به هذه السبل، وهذا هو المستوى الثاني. إن النجاة بما هي اطمئنان واستقرار لحال الفائز بها تشكل المثل الأعلى بتداخلها مع حياة النعيم في الآخرة، لذلك فإن كل ما يوصل إليها يكتسب قيمة الجمال، وعكس ذلك هو القبيح. إن المحرك والمنبه الأول هو الشيب الذي يظهر من خلاله فعل الزمن، فالشيب يتخذ هيئة الخصم الذي ينقضّ على منافسه منبّهاً إياه، فإما أن يكون المرء عاقلاً فيدرك حاله ويسعى إلى خلاصه، أو أن يكون جاهلاً غافلاً عما يحيق به من الخطر، وهو هنا خطر رحيل ما تبقّى له من الحياة دون الاستعداد بادخار التّقى للدار الآخرة. وبما أن الشاعر يلعب دور الشيخ

(١) نفسه، ص٤٧.

المتّعظ، فهو يسارع إلى لوم نفسه على رغبته في الدنيا، ويسعى إلى صفات الجمال التي تؤدي إلى خيره فيما بعد، فبالتقوى والتوبة ينال الإنسان حسن المآب.

ترتبط ظاهرة الشيب في قصائد الشاعر بقيمة القبيح. صحيح أن الشيب عنده منطلق لتنبه المرء إلى ضرورة اتباع خيار التقوى والتوبة عمّا فات، والتهيؤ لاستقبال الحياة الآخرة، لكن الصدمة المفاجئة التي يصورها الشاعر في أكثر من قصيدة تفتح عيني الشيخ ووعيه على الحياة وقد غدت قبحاً مخيفاً يدعو إلى النفور من غدر الحياة، والتنحي عنها طلباً للفوز بما بعدها. كما يتخذ الشاعر في غير موضع الستين من العمر نقطة آن لمن بلغها أن يتيقّظ لما ينتظره:

* أفي الستين أهجعُ في مقيلي ... وحادي الموتِ يوقظُ للرواحِ[١]
* من جاوزَ الستينَ لم يجمُل به ... شغلٌ بجملٍ والربابِ وغادر
بل شغله في زادهِ لمعادِهِ ... فالزادُ آكلُ شغلِ كلّ مسافرِ[٢]
* بصُرتُ بشيبةٍ وخطت نصيلي ... فقلتُ لهُ تأهّب للرحيلِ
ولا تحقر بنذر الشيب واعلم ... بأنّ القطر يبعث بالسيول
فكم ممن مَفارقهُ ثغامٌ ... وأنجُمه على فَلَكِ الأفول[٣]
* يا عجباً من غفلتي بعد أن ... ناداني الشيبُ ألا فارحلَنْ
ليس جمال الشيخ إلا التّقى ... والمحو للسوء بفعلٍ حسَنِ[٤]

ومع العودة إلى القصيدة فإن الشاعر لا يتعمق أو يفصّل القول في سبل التقوى وأنواعه من سلوك المرء مع الناس المحيطين به وإنما يكتفي برسم الصورة العامة، انطلاقاً من مثاليته التي تحتّم النظر إلى الصراع الفردي بين الإنسان والزمان، والإنسان بهذا وحيد لا محالة في مواجهة الخطر وعليه فقط تترتب مسؤولية أفعاله بحيث لا ينفعه التحالف مع أحد أو الاستعانة بالآخرين، كما يرد في إحدى قصائده:

ونفسَك ذمّ لا تذمم سواها ... بعيبٍ فهي أجدر من ذممتا[٥]

(١) نفسه، ص٤٣.
(٢) نفسه، ص٧٨.
(٣) نفسه، ص٩٤.
(٤) نفسه، ص١٠٤.
(٥) نفسه، ص٢٦.

هذه الوحدة في المواجهة تلفت نظر المرء الجهول إلى سوء العاقبة الذي ينتظره وقد تأهّب للخسارة بنيل الزمن منه. ومن أجل توضيح حال البؤس القبيحة التي أوصل ذاك المرء نفسه إليها، يلفت الانتباه أن الشاعر لجأ إلى مقاربة الإحساسات الجسدية، في حين أنه اكتفى بالإشارة المعنوية في بيان الجميل المقابل. إنه ينصّ على حكمه بالقبيح في قوله: (والشيخ أقبحُ ما يكون إذا لها)، ثم يعرض لعاطفة الصبابة والميل إلى الحسان بوصفها نقيضاً للتقوى، وارتداداً إلى الماضي بما لا يتناسب مع مرحلة المشيب. فهو يدعو هذا الشيخ إلى عدم التحسر على الماضي والشوق إلى ما كان فيه من شؤون الشباب الهاوي، فالماضي لن يعود ولا تجدي معه الحسرة، بل إنّ عليه التبدل إلى حالٍ من التعبّد والاتصال بعالم الآخرة، فالدهاء يكمن في ترك الماضي والالتفات إلى حاضرٍ من التوبة والتقى حيث الخلاص. كما يصور حال الشيخ وقد أعمل الزمان فيه فعله، فأفقد أسلحته حدّتها، فغدا واهناً وقد نال منه العمر.

ويوضح ذلك أكثر في حثّه على السعي لخلاص النفوس، بمواجهة الزمن بدلاً من تجاهله والوقوع فريسته. إن الزمان بذلك يظهر أشبه برجلٍ شرير، يهدف إلى التلوّن وإلهاء الناس عن حقيقة أنه يمضي وينتهي بالموت، لكنّ لوازمه هي إنذار يجدر بالناس التنبّه إليها. ومن هنا تأتي أهمية المشيب الذي افتتح به الشاعر قصيدته. ولعلّ في البيت الآتي صورة جميلة لكنها تخفي وراءها رعب النهاية، الأمر الذي يذكّرنا بصورة الشمس في القصيدة السابقة.

(محَق الزمان هلاله فكأنما أبقى له منهُ على قدرِ السّها)

فالعمر يبدو في هيئة جميلة التشبيه بالهلال، لكن المتلقي يفاجأ بأن الزمن يستهدف هذا الهلال ليمحقه مزيلاً إياه من الوجود، لكنه لا يستوفي القضاء عليه، وإنما يبقي منه جزءاً بسيطاً لا يكاد يُرى. إن الشيخ يعلم أنه ما يزال حياً وفيه بقية من رمقٍ أخير، لكنّ وجوده بالنسبة إلى الآخرين بات مرهوناً بسنّة الحياة وطبيعة الزمان التي تعني أن الموت منه قريب بحيث إنه في مرحلة حرجة من الوجود أو عدم الوجود. تماماً كما هو السها، كوكبٌ خفيّ يمتحن الناسُ به أبصارهم.

خاتمة:

لقد غلب على أسلوب الشاعر طابع المثالية الذاتية في نظرته إلى نفسه ومحاكمة علاقته بما حوله، ولكن على الرغم من ذلك كان في واقعه الموضوعي ما يحفز أهداف هذه المثالية، فمن حوله مجموعة من العلماء الأكياس الذين لا يني يذكرهم في قصائد كثيرة بوصفهم عناصر مساعدة على الخلاص من سطوة الزمن، يحظى عندهم سلوك التوبة والتقوى بكل قبول ورضا، وفيهم يرى مثلاً أعلى، فيحثّ على العلم بوصفه قيمة جميلة، ويمتدح فضله في أبيات كثيرة:

لــــئن رفَـــع الغنـــيّ لـــواء مـــالٍ لأنـــتَ لـــواءَ علمـــكَ قـــد رفعتـــا
وقـــد صـــاحبتَ أعلامـــاً كبـــاراً ولـــم أركَ اقتـــديت بمـــن صـــحبتا[1]

ويتحدث عن الطاعات ومنها العلم:

وتنشـــر عنـــك فـــي الـــدنيا جمـــيلاً فتلفـــى البِّـــر فيهـــا حيـــثُ كُنتـــا[2]

كما يفرد قصيدة كاملة عن أولي العلم:

فاستعصَـــموا باللـــــه وكـــان التقـــى أوفـــى لهـــم فيهـــا مـــن أوفـــى الجُـــنَنْ
فعـــــــالمٌ مســـــــتمجدٌ عامـــــــلٌ يســـــلك بالنـــــاس ســـــواء السُّـــنَنْ
فليتنـــــي كنـــــتُ لهـــــم خادمـــــاً وليتنـــي إذ لـــم أكـــنْ لـــم أكُـــنْ[3]

لقد اتّخذ أبو إسحاق الإلبيري من ذاته نقطة ينطلق منها إلى المقارنـــة بـــالآخرين مـــن حولـــه، والانتقال من الحيّز الفردي المحدود إلى الإنساني الواسع، فتنوّعت قصائده بين الترغيب بالحثّ على العلم والطاعات، والترهيب بذمّ التلهّي بالحياة والغوص وراء مغرياتها التي لها الدور الأكبـر فـــي صرف المرء عن التفكير في ذلك الجانب الديني الإسلامي الذي يتحدث عمّـا وراء المـوت، ومـا ينتظر الإنسان فيه من ثواب أو عقاب بحسب أعماله في الحياة الدنيا.

وكان في نظرته الجمالية يلعب تارةً دور الواعظ المهاجم غيره من اللاهين، وتارةً أخرى يتخـذ دور الإنسان النادم الذي يحاول اللحاق بركب العلماء الأكياس، ويحارب قوة الـدنيا التـي تريـد أن تصرعه، فكان هذا جانباً زاد من لفت الانتباه إلى الزهد ونظرة الشاعر إليه بوصفه قيمة جميلة فـــي حياة الإنسان.

(١) نفسه، ص٢٣.
(٢) نفسه، ص٢٦.
(٣) نفسه، ص٢٨.

المصادر والمراجع:

ــ القرآن الكريم
ــ أديان العالم، د.هوستن سميث، ترجمة: سعد رستم، حلب، دار الجسور الثقافية، ط١، ٢٠٠٥
ــ البنية الجمالية في الفكر العربي الإسلامي، د.سعد الدين كليب، حلب، دار نون٤، ط١، ٢٠٠٦
ــ تاريخ الأدب العربي، د.عمر فروخ، ج٤، الأدب في المغرب والأندلس (إلى آخر عصر ملوك الطوائف)، بيروت، دار العلم للملايين، ط٢ ، ١٩٨٤
ــ ديوان أبي إسحاق الإلبيري، أبو إسحاق الإلبيري الأندلسي، تحقيق د.محمد رضوان الداية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٧٦
ــ ديوان أبي نواس، أبو نواس، وضعه وشرح ألفاظه: محمود كامل فريد، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٣٢
ــ سلطان الأسطورة، جوزف كامبل، ترجمة: بدر الديب، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، ٢٠٠٢
ــ علاقات الفن الجمالية بالواقع، تشيرنيشيفسكي، ترجمة: يوسف حلاق، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٨٣
ــ فلسفة الجمال ومسائل الفن عند أبي حيان التوحيدي، د.حسين الصدّيق، حلب، دار القلم العربي، ط١، ٢٠٠٣
ــ مبادئ علم الجمال، شارل لالو، ترجمة: خليل شطا، دمشق، دار الهلال، ١٩٥١
ــ مسائل فلسفة الفن المعاصرة، جان ماري غويو، ترجمة: د.سامي الدروبي، دمشق، دار اليقظة العربية، ط٢، ١٩٦٥

/ /



النقد والمصطلح

صورة الآخر لدى ابن قتيبة

د. ماجدة حمود[*]

إن إعادة قراءة التراث بطريقة واعية تضمن لنا فهما أعمق لذواتنا، إذ نتمكن من الغوص فيها لنكتشف مجاهلها وأدغالها، فنعايش الملامح التي وهبت حياتنا إشراقة الحضارة، وتلك التي جللتها ظلمة الهمجية!!

إننا لن نستطيع كشف ذواتنا وفهمها على حقيقتها إلا عبر لقاء الآخر، فنتبين مدى تألقها حين تنفتح عليه، ومدى بؤسها حين تنغلق في جدران ظلمتها!

وبذلك تنبع النظرة للآخر من أعماق الذات، فتصبح الصورة التي نشكلها عنه هي انعكاس رؤيتنا لأنفسنا، فحين ننظر بعين القداسة لذواتنا، وننزهها عن الخطأ نبدأ عملية تشويه الآخر دون وعي منا، فنعلي شأن الذات على حسابه ، ونمعن في إظهار سلبياته، فيطغى صوت الذات على الأصوات الأخرى، عندئذ يحل التوتر محل التواصل الإنساني، وينتفي مبدأ التعارف التي نادى به الإسلام ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾.[١](١)

(•) أستاذة جامعية.

(١) القرآن الكريم، سورة الحجرات، آية (١٣)

إن حكمة خلق الله بشرا متنوعين تتجلى في لقائهم، وبذلك لا ينفي التنوع التواصل، خاصة حين يؤسس على التقوى، التي من معانيها خشية الله والسعي لمرضاته عبر ممارسة القيم التي دعا القلوب لتؤمن بها، ومن هذه القيم (مبدأ العدل) الذي لن يتجسد عمليا إلا عبر مساواة الآخر مع الذات، والابتعاد عن الظلم فلا يتمّ إلغاء الآخر أو تشويهه!

تطمح هذه الدراسة إلى فهم الذات ونقدها عبر تعاملها مع الآخر، كي نستطيع كشف مدى تشوهها وتعصبها، ومدى محاربتها لهذا التشوه انطلاقا من المبادئ الإنسانية التي دعا إليها الإسلام! لهذا ستحاول الإجابة على هذا السؤال: هل اتسعت آفاق المسلمين وطبقوا مبدأ التعارف الإسلامي؟ وتخلصوا من التعاليم القبلية المتعصبة؟

وقد اخترنا للإجابة عن هذا السؤال كتاب ابن قتيبة (المتوفى ٢٧٦ هـ) «عيون الأخبار» الذي قدّم لنا (عبر أربعة مجلدات) صورا متنوعة وصادقة لعصره، ولعصور سابقة وعتها ذاكرته، التي يمكن أن نعدّها امتدادا لذاكرة أمة، فتجسدت لنا ملامح من شخصيتها، مما أتاح لنا فرصة معايشتها في لحظات انفتاحها ولحظات نكوصها!

ويمكن المرء أن يلاحظ أن الآخر قد شكل حافزا لتأليف هذا الكتاب، فقد أراد ابن قتيبة أن يكمل دور الجاحظ في الدفاع عن العرب والرد على الشعوبية، على حد رأي الناقد إحسان عباس!

ولما كان أكثر الشعوبيين من الكتاب، فقد حاول ابن قتيبة أن يؤلف لهم كتبا، يقرّب إليهم المعرفة ويسهّل عليهم تناولها، ويجنبهم صعوبة الكتب المتخصصة، فوضع لهم شيئا من حكمة الفرس فذلك أدعى إلى تآلفهم، وأقوى أثرا في صرفهم عن الكتب الفارسية الخالصة، فكان من ذلك «الشعر والشعراء» «أدب الكاتب» و«عيون الأخبار» و«المعارف».[1](٢) وبذلك جعل المعرفة أساس الحوار مع الآخر والتقارب معه!.

أثر الإيمان في التعامل مع الآخر:

إن المتأمل في نصوص التراث يلاحظ صراعاً مسكوتاً عنه بين قيم الإسلام السمحة، وبين قيم القبيلة المتعصبة للنسب، إذ تأبى قيم الإيمان تقييم الإنسان بنسبه وعرقه أو جنسه أو بما يملك من مال أو سلطة، وبذلك تتجسد أمامنا معاني الآية الكريمة: ﴿**إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ فحين يمتلئ قلب الإنسان بالإيمان يستطيع أن ينبذ التعصب والكراهية، ويمارس في حياته انفتاحا على الآخر، عندئذ يحلق في آفاق الموضوعية التي تسمح له أن ينصف ذاته والآخر معاً!

(١) د. إحسان عباس «تاريخ النقد عند العرب» دار الثقافة، بيروت، ط٣، ١٩٨١، ص١٠٤-١٠٥.

لعل الزواج أبرز جانب يظهر فيه توتر العلاقة الاجتماعية (بين الأنا والآخر) لهذا يمكننا أن نعدّه مقياسا يجسد مدى حساسية العرب في قبول الآخر، واختبارا يجسد مدى تعاملهم معه على أساس الندية الإنسانية، التي تجسد امتثالا لمبدأ التقى الذي دعا إليه الإسلام! وقد وجدنا في «عيون الأخبار» أن بعض المسلمين لم يستطيعوا تطبيق مبدأ التكافؤ الديني والأخلاقي في الزواج بل سعوا إلى التكافؤ العرقي، لهذا وجدنا سلمان الفارسي حين يخطب ابنة عمر ابن الخطاب (رضي الله عنه) يوافق على تزويجه، لكن ذلك يشقّ على ابنه (عبد الله بن عمر) فيشكو ذلك إلى عمرو بن العاص، فقال «**أنا أردّه عنك راضيا،، فأتى سلمان فضرب بين كتفيه بيده، ثم قال: هنيئا لك أبا عبد الله، هذا أمير المؤمنين يتواضع بتزويجك، فالتفت إليه مغضبا، وقال، أبي يتواضع؟! والله لا أتزوجها أبدا.**»[(1)]

تلفت نظرنا صفة التواضع التي ألحقها عمرو بن العاص، الذي عرف بأنه من دهاة العرب، بقبول الخليفة تزويج ابنته من فارسي! فكأنه يرسل رسالة للآخر توحي بأن العربي يقدم تنازلا عرقيا بقبوله مثل هذا الزواج، عندئذ أحس سيمان الفارسي بأن كرامته قد مسّت، فرفض هذا الزواج، ليعيد الاعتبار لمكانته التي حققها له الإسلام!

نلاحظ هنا أننا لا نستطيع أن نربط المرونة في التعامل مع الآخر بالأجيال الشابة دائما، كما قد يتبادر إلى الذهن، فالأب (الخليفة) أكثر مرونة في التعامل مع الآخر من الابن، وبالتالي يمكننا أن نقول: إنه أكثر تجسيدا لروح الإسلام، فالمشكلة لا تتعلق بالأجيال هنا، وإنما هي مشكلة إيمان يتغلغل في القلب، فيتجلى سلوكا منفتحا على الآخر! وهكذا يبدو لنا أن تجسيد الإيمان في الحياة العملية من أكبر التحديات التي تواجه البشر!

وفي مشهد آخر تتوارى هذه الحساسية العرقية، فنعايش انفتاح الإيمان ملغيا كل الفوارق، فقد خطب بلال الحبشي لأخيه امرأة من بني حسل من قريش، فوجدناه يعتز بنسبه الجديد للإسلام، الذي رفعه حتى رأى نفسه ندا لأعرق نسب عربي «**نحن من قد عرفتم، كنا عبدين فأعتقنا الله، وكنا ضالين فهدانا الله، فقيرين فأغنانا الله، وأنا أخطب لأخي خالد فلانة، فإن تنكحوه فالحمد لله، وإن تردوه فالله أكبر، فأقبل بعضهم على بعض فقالوا هو بلال، وليس مثله من يدفع، فزوّجوا أخاه، فلما انصرفا قال خالد لبلال: يغفر الله لك! ألا ذكرت سوابقنا ومشاهدنا مع رسول الله (ص) قال: مه! صدقت فأنكحك الصدق.**»[(2)]

---

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري «عيون الأخبار» المجلد الرابع، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص٢٦٧-٢٦٩.

(٢) ابن قتيبة «عيون الأخبار» المجلد الأول، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص٧٣.

استطاعت قيم الإسلام أن تقضي على أي إحساس بالمهانة، لدى بلال الحبشي، إذ محت عزة الإيمان كل الصفات السلبية التي يعلي من شأنها المجتمع القبلي عادة، فلم يعد عبدا فقيرا ضالا! وقد أكسبته هذه العزة ثقة بالنفس، جعلته يصرح بما كان عليه في الجاهلية (ذل العبودية، وقهر الفقر، وبؤس الضلالة) دون أن يحس بالضعة، بل غمره الإيمان بشعور الندية، لهذا تجرأ وطلب أن يناسب أعرق قبيلة عربية (قريش)

يلاحظ هنا أن (بلال) كان يتوقع الرفض والاستعلاء عليه، لهذا قال لهم (إن تردوه فالله أكبر) كأنه يلمح إلى أنهم بذلك يرفضون قيمة أعلى من كل قيم القبيلة، هي الإيمان بالله، التي تختزل قيم الإسلام ومثله العليا، التي من بينها أن الناس سواسية كأسنان المشط لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى! لهذا إن رفضوا مصاهرته استعلاء، فإن الله أكبر منهم، عنده تعرف المكانة الحقيقية للبشر.

الملاحظ أن (بلال) رفض أن يتباهى بماضيه الكفاحي في الإسلام، إذ وقف إلى جانب الرسول (ص) في مواجهة الكافرين، رأيناه يتباهى بما هو أهم بإيمانه بقيم الدين الإسلامي التي قضت على أي شعور بالعبودية للبشر، فبات يحس المرء بالأخوة الإنسانية التي توحد الناس جميعا!

إذاً نستطيع أن نعايش هنا روعة الإيمان الذي يهب الإنسان ثقة بالنفس، تجعله قويا يذكر ماضيه، الذي قد يراه الآخرون معيبا، دون وجل (عبد، ضال، فقير) ولا يذكر ماضيه الذي هو مصدر فخر له (كفاحه مع الرسول ص) فلم يعد يهتم بإعلاء شأنه، إذ تجاوز بفضل الإسلام عقد نقصه! فقد رفعه الإيمان إلى منزلة تجعله ندا لأعرق نسب عربي، لهذا وافقت قريش على تزويجه إيمانا بقيم الإسلام، واحتراما لدور بلال في نشر الدين الجديد، خاصة أنه لم يتباهَ بهذا الدور.

وهكذا بدا لنا تطبيق قيم الإسلام السمحة في قضية التزاوج بين مدّ المنفتحين وجزر المتعصبين، أي بين من كان إيمانهم أقوى من عصبيتهم، وبين من كانت عصبيتهم أقوى، في حين وجدنا علاقة الجوار مع الآخر في المشاهد التي وثقها ابن قتيبة محكومة بقيم الإسلام السمحة، فكان التعامل مع الآخر في الحياة اليومية يتم بعيدا عن عقيدته، وبذلك تجسدت لنا قيم الانفتاح بأجلى صورها، فتمّ احترام إنسانية الإنسان بغض النظر عن معتقده! «**قال رجل لسعيد بن جبير: المجوسي يوليني خيرا فأشكره، ويسلم علي فأردّ عليه، فقال سعيد: سألت ابن عباس عن نحو هذا، فقال لي: لو قال لي فرعون خيرا لرددت عليه مثله.**»(١)

(١) ابن قتيبة «عيون الأخبار» المجلد الثالث دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص١٦٥.

هنا نجد الإنسان العادي المخلص لدينه تؤرقه العلاقة مع الآخر المختلف (المجوسي) خاصة أنه يعيش في مكان يجمع بين أعراق مختلفة ومعتقدات متنوعة، لهذا يلجأ إلى رجل الدين (سعيد بن جبير) ليفتيه في شؤون حياته اليومية، ويرشده الطريق القويم، فيذكر له الفقيه حديثا يسنده إلى (ابن عباس رضي الله عنه) وهو ابن عم النبي (ص) الذي يبين له أن مبدأ المعاملة بالمثل هو دليل المسلم في علاقاته مع الجوار! وزاد الأمر وضوحا حين أورد مثالا (بصيغة المتكلم) ليرسخ وجهة نظره بمثل حي يجعل من نفسه بطلا له، إذ لو عامله فرعون (وهو أحد رموز الكفر) بالحسنى لرد عليه بالمثل، وبذلك يتمّ تعزيز قيم التواصل والمحبة مع الآخر بغض النظر عن إيمانه بدين الإسلام أو عدمه! والملاحظ أن هذه الفتوى أتت على لسان أحد أقرباء الرسول (ص) الذي لازمه، وتعلم على يديه حتى لقبه بـ(حبر الأمة) وبذلك يؤسس ابن قتيبة لثقافة الانفتاح على لسان أحد المجسدين لروح الإسلام وفقهه.

التعصب وتشويه الذات والآخر:

عايشنا في كتاب «عيون الأخبار» مشاهد تكرّس الانفتاح على الآخر، وفي الوقت نفسه عايشنا مشاهد غير إنسانية تقوم على التعصب، الذي يصل حدا يثير الرعب، حيث يتمّ تجريد الإنسان من إنسانيته، إذ يدور حول ذاته مقدسا لها ومحتقرا كل من يخالفه الرأي أو الجنس أو العرق!! وبذلك ينغلق على ذاته مستبعدا أي إحساس بالآخر، مما يؤدي إلى قتل نوازع الخير في النفس البشرية، فتصبح الحياة أشبه بغابة من الوحوش، يأكل فيها القوي الضعيف.

لعل أشد أنواع التعصب التي يعاني منها العرب إلى اليوم هو التعصب القبلي، الذي نلاحظ اختلاطه بالتعصب المذهبي، لذلك لم نجد تطبيقا عمليا لحديث رسول الله (ص) «**اختلاف أمتي رحمة**» بل كثيرا ما بدا الاقتتال السياسي في التاريخ الإسلامي مؤسسا على تعصب قبلي، لهذا كانت بعض القبائل هواها مع الإمام علي (كرّم الله وجهه) وبعض القبائل هواها مع الأمويين!!

يقدم لنا كتاب «عيون الأخبار» مشهدا مفزعا لتعصب الإنسان ضد أخيه، فقد أخبر رجل من الأزد أنه كان مع «**أسد بن عبد الله بخراسان، فبينا نسير معه، وقد مرّ نهر، فجاء بأمر عظيم لا يوصف، وإذا برجل يضربه الموج وهو ينادي: الغريق الغريق! فوقف أسد وقال: هل من سابح؟ فقلت نعم، فقال ويحك الحق الرجل! فوثبت عن فرسي، وألقيت عني ثيابي، ثم رميت بنفسي في الماء، فمازلت أسبح حتى إذا كنت قريبا منه، قلت: ممن الرجل؟ قال: من تميم، قلت امضِ راشدا، فوالله ما تأخرت عنه ذراعا حتى غرق!!!، فقال ابن عياش:**

فقلت له: ويحك أما اتقيت الله غرّقت رجلا مسلما!! فقال: والله لو كان معي لبنة لضربت بها رأسه.»[١]

حدث هذا المشهد بعيدا عن الأرض العربية (خراسان) حيث من المفترض أن الغريب للغريب نسيب، خاصة حين يكون الغرباء أبناء ثقافة واحدة! لكن الثقافة الواحدة لم تكن شفيعا للغريب، بل كانت نقمة بسبب التعصب القبلي، الذي بدا أقوى من أي إحساس بالغربة، بل لعله أقوى من أية ثقافة، المفزع في هذا كله أنه أقوى من أي إحساس إنساني!!!

إننا لا ننفي هذا الإحساس لدى الأزدي فنية الإنقاذ موجودة لديه (هبط عن الفرس، وخلع ثيابه، ثم ألقى نفسه في النهر لينجد الغريق) لكن النجدة كانت مشروطة بقيم التعصب، لذلك سأل الغريق، قبل أن يمدّ يده لينقذه، عن انتمائه القبلي، وحين اكتشف أنه من قبيلة معادية (تميمي) رفض إنقاذه!

نلمس في هذا المشهد صراعا بين وجهتي نظر (القبلية) و(الدينية) فمثل هذا التصرف غير الإنساني يلقى نقدا واستنكارا من رجل متدين، لذلك يخاطبه بلغة دينية (أما اتقيت الله قتلت مسلما) إذ خالف الأزدي مبدأ إسلاميا أكد عليه القرآن الكريم «**من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا، ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا.»**[٢]

لا يجدي الحوار مع ذلك المتعصب، لأنه يعيش قيما تربّى عليها منذ طفولته، يكاد يكون من المستحيل تغييرها، لهذا حين يتم تذكير الأزدي بانتهاكه لقيم الدين، يبدو غير مبالٍ، بل يجيب إجابة تدل على تمكن التعصب من روحه (والله لو كان معي لبنة لضربت بها رأسه) فهو لم يكتفِ برفضه إنقاذ المخالف له في الانتماء القبلي، بل هو على استعداد لضربه لو كان يملك ما يسعفه من أدوات!!! فالتعصب هنا يؤدي إلى مواقف في غاية البشاعة، إذ تتنافى مع القيم التي أجمعت عليها الإنسانية، فيحول الإنسان إلى وحش يترك المختلف عنه يغرق، بل يتمنى لو يعاجله بالضرب، كي يسرع في موته، بدل أن يفكر بإنقاذه!!!

تزداد صورة التعصب القبلي بشاعة، حين تصل إلى أقرب الناس، حتى يبدو التعصب أقوى من روابط الدم التي لا يستطيع المرء تجاهلها، فقد لاحظنا في مشهد آخر **رجلا من الأزد كان يطوف بالبيت، وجعل يدعو لأبيه، فقيل له: ألا تدعو لأمك؟ فقال: إنها تميمية!!** وبذلك يصل التعصب إلى ذروته، حين يتنكر الابن لروابط الدم، فيصل به الأمر حدّ عقوق أمه التي تنتمي إلى قبيلة تخالف القبيلة التي ينتمي إليها الأب، ومرة أخرى يتغلب التعصب على تعاليم الدين، التي تدعو إلى بر الوالدين، وخاصة الأم.

---

(١) المصدر السابق، ص١١٢-١١٣.

(٢) القرآن الكريم «سورة المائدة» آية (٣١).

وقد لاحظنا في (عيون الأخبار) كيف يتحول التعصب العرقي لدى العربي إلى تعصب لغوي، فوجدنا وصف من يتحدث غير العربية في بلد عربي بالخسة «**قال الأصمعي...ثلاثة تحكم عليهم بالدناءة حتى يعرفوا: رجل شممت منه رائحة نبيذ في محفِل، أو سمعته يتكلم في مصر عربي بالفارسية، أو رأيته في الطريق ينازع في القدر.**»[1]

لكننا نلاحظ أن روح العالم الموضوعي لدى الأصمعي تحدّ من جموح هذا التعصب، إذ وجدناه يقيّد صفة الدناءة بعدم معرفة الشخص، أي أنه يؤكد ضرورة عدم التسرع وإطلاق هذا الحكم الخطير على عواهنه! فيذكر استثناء يتفق والمنطق، فقد يكون الشخص لا يعرف العربية، فهل من الموضوعية أن نحكم عليه بالدناءة لكونه يتحدث لغة لا يعرف سواها!؟ كما يبين أهمية المعاشرة اليومية، فهي الحكم على رفعة الإنسان أو خسته!!

إن التعصب مرفوض بأشكاله كافة، لكن عالم اللغة (الأصمعي) بدا متحمسا لها، لكونها ترتبط بالمقدس الديني (لغة القرآن الكريم) فاستمدت قداستها منه، حتى أصبحت خدمة المقدس اللغوي دافعا لإيجاد كثير من العلوم في الحضارة الإسلامية!

قد نلتمس العذر للأصمعي الذي وهب حياته خدمة للغة العربية، لكننا لن نجد عذرا لأولئك المتعصبين عرقيا، الذين نأوا عن روح الإسلام الذي يربي الإنسان على مبدأ المساواة فلا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى، لهذا نستغرب ما جاء في «عيون الأخبار» بأن الزنج «**شرار الخلق وأردؤهم تركيبا، لأن بلادهم سخنت فأحرقتهم الأرحام...**»[2]

يبدو التعصب ضد الزنج من ناحية اللون (أردأ الناس تركيبا) وقد انسحب على أخلاقهم (فهم أكثر الناس شرا) وبذلك استشرى التعصب وبلغ أذاه شكل الإنسان وباطنه!

رغم هذه الصفات السيئة التي لازمت صورتهم من الناحية الشكلية والأخلاقية، إلا أن ذلك لم يعمِ بصيرة العربي عن الحق، فلم يلحق بهم كل الصفات السلبية، إذ يذكر صفة إيجابية للزنج وهي أنهم **أطيب الأمم أفواها...وإن لم تستك (تستخدم السواك...)**

وقد أثبت الطب الحديث اليوم صحة هذه الرؤية، إذ يبدو أن العرق الذي ينتمي إليه الزنوج يجعل أسنانهم تقاوم النخر والتسوس، وكذلك تقاوم لثتهم الالتهاب، يضاف إلى ذلك طبيعة نظامهم الغذائي الذي يبتعد عن السكر الاصطناعي، لهذا تحافظ أفواههم على طيب الرائحة! وبذلك لم يشوّه التعصب الصورة بشكل مطلق، فهم أردأ الخلق، لكنهم أطيب الأمم أفواها!!! وبذلك خففت الرؤية الموضوعية للآخر من غلواء التعصب!

---

(١) ابن قتيبة «عيون الأخبار» المجلد الأول، ص٢٩٦.

(٢) ابن قتيبة «عيون الأخبار»، المجلد الثاني، دار الكتاب العربي، بيروت، دون تاريخ، ص٦٧.

نعتقد أن بعض الناس وخاصة ذوي النفوس المرهفة كالأدباء والمفكرين فطرت على المحبة والعدل ورفض الأنانية، لذلك نجدهم أقدر على تمثل قيم الدين السمحة، وبالتالي أقدر على الرؤية الموضوعية، التي تقاوم التعصب وما يجرّه من أحقاد ونزعات أنانية، وبذلك تقاوم تنزيه الذات والانغلاق في أسوارها، وترفض البحث عما يمتّعها بعيدا عن مشاعر الآخر واحتياجاته، لذلك يمكننا القول بأن من يمتلك نفسا تنأى به عن الأنانية يكون قادرا على بناء علاقة مشرقة مع الآخر (المختلف سواء بالجنس أم بالعرق أم بالدين...) ولعل الأدباء أقدر الناس على تجسيد هذا الرفض وتأسيس روح إنسانية منفتحة، لهذا سمعنا الشاعر العربي في «عيون الأخبار» ينتقد ظاهرة الأنانية قائلاً:

وكلّهم قد نال شبعا لبطنه وشبع الفتى لؤم إذا جاع صاحبه

إن كلمة صاحب تمدّ ظلالها لتشمل الصديق ورفيق السفر والسكن، وهؤلاء جميعا قد لا يشاركون العربي العرق والدين، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار اختلاط الأقوام والأديان في العصر العباسي، وبذلك يؤسس الأديب العظيم إبداعه على قيم الانفتاح الإنساني، التي يمكن أن ندعوها بـ «العصبية الإنسانية»[(1)] فهي العصبية الوحيدة التي يمكن أن تقبلها النفس الحساسة، لكونها تنفتح على الإنسان بعيدا عن ظلمة الانتماءات الضيقة والهويات القاتلة.

الآخر اليهودي:

ظفرنا في كتاب «عيون الأخبار» بمشاهد تبيّن لنا كيف تأسست الحياة الاجتماعية بين المسلمين واليهود على المودة والمؤازرة في الشدائد، لهذا وجدنا المسلم (شيب بن شيبة يعزّي صديقا له من اليهود قائلا: «**أعطاك الله على مصيبتك أفضل ما أعطى أحدا من أهل ملتك**».[(2)]

تتوجه صيغة الدعاء إلى (الله تعالى) وبذلك تنطلق مما هو مشترك بين الأديان السماوية، إذ يجمع (تعالى) كل البشر تحت وارف رحمته، فيتوجهون إليه في المحن، لكن الجار المسلم يخص صديقه اليهودي بالدعاء عبر صيغة التفضيل (أعطاك أفضل ما أعطى أحدا من أهل ملتك) فيتمنى أن يمنحه الله صبرا لم يهبه أحدا من أبناء دينه!

نلمس واقعية الخطاب حين أشار إلى انتماء اليهودي (أهل ملتك) إذ نجد المسلم يقيد صيغة الدعاء، ويحصرها بصديقه دون غيره! لعل مثل هذا الحرص دليل على أن ثمة إقرارا

(١) أبو حيان التوحيدي «مثالب الوزيرين» تحقيق د. إبراهيم كيلاني، دار الفكر، دمشق، ط١، ١٩٦١، ص١٠.

(٢) «عيون الأخبار» المجلد الأول، ص٢٠.

لا شعورياً بوجود نوع من الاختلاف بين أبناء الملة الواحدة! فبعضهم يستحق الدعاء، وبعضهم لا يستحقه!!

وبذلك نلاحظ لدى ابن قتيبة اهتماما بتقديم العلاقات الإنسانية التي تقوم على المودة وحسن الجوار، مما يرسم للمسلم صورة مشرقة في انفتاحه على الآخر، دون أن تكون هذه الصورة على حساب الآخر اليهودي، فقد حدثنا على لسان (أبي العيناء) قائلا: «**كان بالبصرة لنا صديق يهودي، وكان ذا مال، وقد تأدّب، وقال الشعر وعرف شيئا من العلوم، وكان له ولد ذكور، فلما حضرته الوفاة جمع ماله وفرّقه على أهل العلم والأدب،ولم يترك لولده ميراثا، فعوتب على ذلك**»، **فقال**:

رأيت مالي أبرّ من ولدي — فاليوم لا نحلة ولا صدقه

من كان منهم لها فأبعده الله — ومن كان صالحا رزقه[1]

أحاطت باليهودي صفات إيجابية فهو (صديق، متأدب، مؤمن، خيّر) وقد برزت فرادة هذه الشخصية وروعتها، حين فضلت القرابة الأدبية على القرابة الدموية، فوزعت ما تملك من مال على أهل الأدب، أما الأبناء فقد تركوا ليحصّلوا رزقهم بأنفسهم!! إذاً لا يكتفي اليهودي بأن يخلص للأدب في حياته، بل يهتم بخدمته في مماته، فيخص به أهله الحقيقيين، دون أن يترك لولده شيئا، فلما عاتبه على ذلك أصحابه لافتين نظره إلى حق الولد في الإرث، بَيَّنَ لهم أنه وجد المال أنفع للإنسان من الولد، الذي فيما يبدو قد خيّب أمله، فقرر توزيع أمواله على أهله الحقيقيين (الأدباء) لأن الولد الصالح يسعى إلى كسب رزقه، أما الطالح فهو الذي ينتظر الإرث ويعيش على الصدقة!

إذاً رسم الآخر اليهودي في صورة إيجابية، يعلن انتماءه إلى أهل الأدب، بل يفضلهم على أبنائه، فيوصي بماله إليهم!

رغم الحياة المدنية التي شاعت بعد الإسلام، إلا أن المسلم مازال محكوما بالتقاليد العربية الأصيلة، التي ترحب بالغريب، دون أن تسأل عن هويته، وقد وجدنا في «بخلاء» الجاحظ مصداقا لهذا القول، فقد صفع شيخ ابنه حين سأل ضيفه عن هويته قائلا له: «**لِمَ لا تدع ما يريبك إلى ما لا يريبك، فتسكت إلا عما توقن بأنه يسرّه**».[2] فالضيف يكرم في العرف الاجتماعي بغض النظر عن دينه أو نسبه، وواجب الضيافة العربية لا يقتصر على تأمين

(١) المصدر السابق ، ص٣٤٤.

(٢) الجاحظ «كتاب البخلاء» تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ، ج٢، ص١٦٠.

الطعام والشراب للضيف، وإنما تأمين الراحة النفسية، كي يشعر الضيف أنه بين أهله، لهذا من العيب أن يسأل عن هويته، وعلى هذا الأساس استحق الفتى تأديبا عن إثم ارتكبه بسؤال الضيف عن هويته!! مع أن غايته نبيلة (كي لا يذكر مع أصدقائه شعرا يسيء إلى نسبه)

وقد عايشنا في مشهد آخر في «عيون الأخبار» لحظة انفتاح مدهشة، وذلك حين «**نزل يهودي على أعرابي فمات عنده، فقام الأعرابي يصلي عليه، فقال: اللهم إنه ضيف وحق الضيف ما قد علمت، فأمهلنا إلى أن نقضي ذمامه...**»[1]

نلاحظ أن العربي محكوم بعادات وتقاليد تلزمه القيام بواجب الضيافة، دون النظر لاختلاف الضيف في العقيدة، والمدهش أننا وجدنا البدوي راغبا في القيام بواجب الضيافة حتى بعد وفاة الضيف، حتى إنه يرى أن الصلاة على الميت اليهودي من واجبات الضيافة (نعتقد أن الصلاة هنا تعتمد المعنى اللغوي، فتصبح بمعنى الدعاء له)[2]

وبذلك تقتضي الضيافة أن يحسن مثوى اليهودي، فلا يدفنه دون دعاء له بالرحمة، أما حسابه فهو شأن إلهي يترك للآخرة!! المهم أن يقوم البدوي بواجبات الضيافة نحو ضيفه في هذه الدنيا، المدهش هنا أن واجب الضيافة قد شمل الموتى!!!!

إذاً يمكننا القول بأن العربي يهتم في علاقته مع الآخر بشؤون الدنيا والآخرة، فيلتزم بقيم رُبي عليها، تجعل ذكره عطرا بين الناس جميعا! ومثل هذا الالتزام الاجتماعي سمة أساسية في حياة العربي، مما يؤسس، باعتقادنا، لعلاقات منفتحة على الآخر، ولذلك كان نسيج الحضارة الإسلامية ثمرة هذا الانفتاح، فبدا لنا المسلم معنيا بالبحث عما يجمع، والابتعاد عما يفرق، لهذا لم يكن الخلاف الديني شأنا دنيويا بل سماويا، لهذا لا يمكن أن يفسد العلاقة بين الناس مهما اختلفت انتماءاتهم!

الآخر المسيحي:

رسمت للسيد المسيح عليه السلام صورة رائعة في التراث الإسلامي، إنها صورة الزاهد في الدنيا الذي يهتم بخلاص روحه، نسمعه يخاطب بني إسرائيل بقوله: «**أنا الذي أنزلت الدنيا منزلها، ولا عجب ولا فخر، أتدرون أين بيتي؟ قالوا أين ...؟ قال: بيتي المساجد، وطيبي الماء، وإدامي الجوع، ودابتي رجلي، وسراجي بالليل القمر، وصلائي في الشتاء مشارق الشمس، وطعامي ما تيسر وفاكهتي وريحانتي بقول الأرض، ولباسي الصوف،**

(١) «عيون الأخبار» المجلد الثاني، ص٥٢.

(٢) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي «مختار الصحاح» المكتبة الأموية، دمشق، بيروت، مكتبة الغزالي، حماة، ١٩٧٢، راجع مادة صلى ص٣٦٨.

وشعاري الخوف، وجلسائي الزمنى والمساكين، أصبح وليس لي شيء، وأمسي وليس لي شيء، وأنا طيب النفس غني مكثر، فمن أغنى مني وأربح؟!»[1]

نلمح هنا رغبة لدى الراوي المسلم أن يقدم للمتلقي شخصية الزاهد الحقيقي (المسيح) وكي يجعل كلامه مؤثرا يجسد لنا سيرة حياة المسيح عبر صيغة الأنا، مما يجعله قريبا من روح المتلقي، خاصة أنه يسرد تفاصيل حياته اليومية (الأكل، الشرب، الملابس، الأصدقاء أو الجلساء...).

تبدو لنا الغاية التعليمية واضحة هنا، فمن أراد طريق الصلاح فعليه أن يسلك طريق الزهد الذي سبقه إليه السيد المسيح، فيبدأ بتنقية نفسه من المفاسد (التكبر والفخر) فلا يلهث وراء متاع الدنيا، همه كل ما يرتقي بروحه (الصلاة، الصوم، الطهارة...) لهذا كانت إقامته في أماكن العبادة، يلفت نظرنا هنا قوله **(بيتي المساجد)** إذ أسقط الراوي المسلم لغته الدينية على لغة المسيح، فجعل المسجد نيابة عن الكنيسة، مما يؤكد الغاية التعليمية، كأنه يريد أن يبيّن أن بيت الله واحد مهما اختلفت التسمية، وبما أن الخطاب موجه للمسلمين لهذا أباح الراوي لنفسه تغيير اسم مكان العبادة مادام المؤمن مهما كان دينه يتوجه إلى الإله نفسه!!

كما يلفت نظرنا توحد المسيح الرائع مع الطبيعة، فكان يلوذ بالشمس ملتمسا الدفء في أحضانها شتاء، ويستنير بالقمر ليلا... كأنه بذلك يؤكد أن الإنسان كلما التصق بها ازداد قربا من الله تعالى!

ينفتح السيد المسيح على الإنسان الضعيف، فنجده يعاشر الفقراء والمرضى، كي يقف إلى جانبهم في محنة الحياة! وبذلك يعلم البشر جميعا كيف يرتقون بأنفسهم، فلا يلهثون وراء الأقوياء ليفوزوا ببعض المكتسبات، فراحة النفوس بأن تسلك طريق العطاء، وتبتعد عن المطامع والشهوات، عندئذ تعيش أمانا داخليا وتحس بغنى روحي، كما أحس السيد المسيح (ع) لهذا يعرفنا بحقيقة أنه لا يوجد من هو **أغنى منه وأربح**، فقد استطاع كبح جماح نفسه وعوّدها الإحساس بالآخر، فعاش حياته سعيدا بفضل عطاء لا يعرف أنانية أو تمييزا عرقيا أو دينيا.

إن ما ينقص البشر هو تجسيد المثل الأعلى على الأرض، من هنا بدا ذلك حلما يسعى إليه الإنسان عبر الأنبياء والقديسين، وعبر الفن، وقد حاول ابن قتيبة في «عيون الأخبار» تجسيد هذا المثل عبر شخصية المسيح (ع) التي ألقت أنوار روحها وسلوكها على الجميع، فمثل أمامنا أحد أحلام الإنسانية الكبرى وهي اجتماع المثل العليا التي تجسدها كلمة (الطيبة)

(١) «عيون الأخبار» المجلد الثاني، ص ٢٦٩.

بالفاعلية، وقد التحم بالواقع، فبدا السيد المسيح (الطبيب الفعّال) منقذا لأرواحنا بنقائه، كما بدا منقذا لحياتنا بفعاليته، وهذا ما يحتاجه الإنسان في كل زمان ومكان.

وقد أتاح لنا كتاب «عيون الأخبار» معايشة المثل الأعلى عبر السيد المسيح (ع) في عدة مشاهد، تجسد حياته اليومية، فقد «**مرّ بقوم شتموه، فقال خيرا، ومرّ بآخرين شتموه، فقال خيرا، فقال رجل من الحواريين: كلما زادوك شرا زدت خيرا، كأنك تغريهم بنفسك! فقال: كل إنسان يعطي مما عنده.**»[1]

إن التصرف لدى الإنسان العادي أن يردّ على الإساءة بمثلها، لذلك استغرب أحد حواريي السيد المسيح أن يقابل الإساءة بالإحسان، لأنه بعدم ردّ الإساءة يشجع الآخرين على الاستمرار في عدوانه، لكن للنبي المعلم رأيا مختلفا، فالمعاملة مع الآخر رسالة تنبئ عن السريرة، فهي محك لما تخبئه الأعماق من جمال أو قبح، إذ كل إناء ينضح بما فيه!

أما في مشهد آخر فوجدنا أحدهم يستغرب خروجه من منزل مومس، فيسأله: «**ما تصنع عند هذه؟ فقال: إنما يأتي الطبيب إلى المرضى.**»

إن المسيح(ع) نبي الرحمة، ينشر ظلالها على كل البشر، خاصة أولئك المعذبين في الأرض والمنبوذين، فيزورهم، في حين ينالون احتقار الآخرين، ولا يكتفي بإبداء تعاطفه مع شقائهم، بل يسعى لمعالجة أرواحهم المريضة بالمحبة والرحمة، كي يستطيع الأخذ بيدهم نحو حياة تليق بإنسانيتهم! فالمومس امرأة مريضة بحاجة إلى رعاية خاصة من طبيب روحي (السيد المسيح)يتفهم ضعفها، ويساندها كي تقوى على بداية جديدة تليق بكرامتها الإنسانية!

من اللافت للنظر أن السيد المسيح(ع) قد احتل مكانة مرموقة في الدين الإسلامي! فقد ذكر بالاسم خمساً وعشرين مرة في القرآن الكريم، وهناك سورة باسم أمه (مريم) ولم نجد أية سورة تحمل اسم ابنة الرسول (ص) (فاطمة) أو إحدى زوجاته!

مثل هذه المكانة نجد صداها في الكتب التراثية التي أبدعتها الحضارة الإسلامية، فقدمت لنا أروع صورة للمسيح(ع) وأتباعه، وخاصة من الرهبان!

وقد لمسنا في «عيون الأخبار» كثيرا من هذه الصور، ففي مشهد (دير حرملة) يلتقي أحد المسلمين براهب يبكي فيسأله: «**ما يبكيك؟ فقال: يا مسلم أبكي على ما فرطت من عمري، وعلى يوم مضى من أجلي لم يحسن فيه عملي....**»[2]

نستطيع أن نلمح هنا تواصلا إنسانيا يقوم على المودة والإحساس بآلام الآخر، فقد بدا لنا المسلم العادي متعاطفا مع رجل الدين المسيحي، يهمه أن يعرف سبب بكائه، كي يخفف عنه،

---

(١) المصدر السابق، ص٣٧٠.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٢٩٧.

فيكتشف أنه يبكي على ضياع بعض أيام حياته دون أن يتمكن فيها من عمل الخيـر! أو لـم يتمكن فيه من تهذيب نفسه والارتقاء بها نحو المثل الأعلى الذي جسّده المسيح (ع)!!

نلاحظ تكرار الأسئلة التي يوجهها المسلم لرجل الدين المسيحي، مما يشي برغبة المسلم ليس فقط في التواصل مع الآخر بل فهمه أيضا، لهذا وجدنا المسلم (زيد الحميـري) يسأل الراهب (ثوبان) عن معنى لبس السواد لدى رجال الدين النصارى فيجيب: «**هو أشبه بلباس أهل المصائب، فقلت: وكلكم معشر الرهبان قد أصيب بمصـيبة؟ فقـال: يرحمـك الله وأي مصيبة أعظم من مصائب الذنوب على أهلها! قال زيد: فلا أذكر قوله ذلك إلا أبكاني.**»[1]

تدهشنا حساسية رجل الدين المسيحي للذنوب، حتى ليعدّها مصيبة عظيمة، تعـادل وفـاة عزيز، لهذا يعلن الحداد الأبدي عليها!! كما تستوقفنا وحدة المشاعر وتفاعل الإنسان مع أخيه الإنسان بغض النظر عن دينه، فالضمير الواحد يتجلى عبر شعور بالذنب يملأ القلب ويشغل البال، لهذا بكى المسلم لبكاء المسيحي، فهما ينتميان إلى فطرة إنسانية واحدة يؤلمها الخطـأ ويؤرقها الإثم!

إن الإنسان كلما ازداد حساسية، وامتلك القدرة على محاسبة الذات ازداد قربا من المثـل الأعلى الذي جسده الأنبياء! فالأسس الدينية التي أتى بها الرسل تكاد تكون واحـدة، لهـذا لا يمكن أن يفرقنا اختلاف الدين، كما قد يظن بعض المتسرعين في الحكم!

نلاحظ في مشهد آخر كيف أصبح الراهب المسيحي دليلا يهـدي المسـلم إلـى طريـق الصواب، فقد سأل قوم ضلوا طريق السفر راهبا، فقال لهم: «**ههنا، وأومـأ إلـى السـماء، فعلموا ما أراد، فقالوا: إنا سائلوك أ فتجيبنا أنت؟ قال: سلوا، ولا تكثروا، فإن النهـار لـن يرجع والعمر لن يعود، والطالب حثيث في طلبه ذو اجتهاد، قالوا ما الخلق عليه غدا عنـد مليكهم؟ فقال: على نياتهم، فقالوا: فإلامَ الموئل؟ فقال: إلى المقدَّم، قـالوا: أوصـنا، قـال: تزوّدوا على قدر سفركم، فإن خير الزاد ما بلغ المحلّ، ثم أرشدهم إلى المحجة وانقمع.**»[2]

إن الحديث مع الراهب يهب الأمان الروحي للمسافرين، فيزدادون رغبة في معرفة أسرار الإيمان، فكان الدرس الأول الذي قدّمه لهم هو أن يحترموا الزمن الذي هو مادة الحياة، يسير بالإنسان إلى نهايته، لهذا بيّن لهم رغبته في عدم إضاعة الوقت في الثرثرة، وطلـب مـنهم الإقلال في طرح الأسئلة! فيسألونه: كيف يسلكون الطريق الصحيح؟ على أي أسـاس يـتمّ حساب الناس عند ربهم؟ وما هو ملاذهم الحقيقي في الدنيا والآخرة؟

---

(١) نفسه، الصفحة نفسها.

(٢) نفسه، ص٣٦٨.

نجد الراهب قبل أن يرشد المسافرين إلى طريقهم الذي تاهوا عنه، فينقلهم من عالمهم الخارجي إلى عالمهم الداخلي، فيرشدهم إلى طريق الإيمان والخلاص الروحي مشيرا إلى السماء، ثم يدلهم على الطريق الصحيح لسفرهم، من هنا بدت لنا اللغة التي يستخدمها الراهب تمزج المجاز بالواقع المعيش! وقد ربط خلاصهم في الآخرة بالنية الطيبة والعمل الصالح في الدنيا! فكانت وصيته لهم بأن يتزوّدوا في حياتهم، التي هي رحلة نحو الآخرة، بكل ما يمكن له أن يبلغهم السعادة فيها!

احترم المسلمون نبي المسيحيين ورجال الدين، كما احترموا شعائر دينهم، حتى إن أعلى سلطة لدى المسلمين (الخليفة معاوية) لم يستطع أن يمنع دقّ النواقيس في كنائس دمشق، رغم أنها كانت تزعجه وتمنعه من النوم، فأراد أن يحتال لذلك، فقال «**يا معشر العرب، هل فيكم فتى يفعل ما آمره وأعطيه ثلاث ديات أعجّلها له وديتين إذا رجع؟ فقام فتى من غسان، فقال: أنا يا أمير المؤمنين. فقال: تذهب بكتبي إلى ملك الروم، فإذا صرت على بساطه أذّنت. قال: ثم ماذا؟ قال: فقط...فلما صار على بساط قيصر أذّن، فتناجزت البطارقة، واخترطوا سيوفهم، فسبق إليه ملك الروم وجثا عليه، وجعل يسألهم بحق عيسى وبحقهم عليه لما كفّوا، ثم ذهب به حتى صعد على سريره، ثم جعله بين يديه، ثم قال: يا معشر البطارقة إن معاوية رجل أسنّ، وقد أرق، وقد آذته النواقيس، فأراد أن نقتل هذا على الأذان، فيقتل من قِبلَه منا على النواقيس، والله ليرجعن إليه بخلاف ما ظنّ، فكساه وحمله...**»[1]

لم يجرؤ الخليفة معاوية (المعروف بداهية العرب) على إلغاء طقس من طقوس المسيحية التي كانت تزعجه (دق النواقيس في الكنائس) مع أنه يقيم في أرض فتحها المسلمون (بلاد الشام) وقضوا على حكامها الرومان (المسيحيين) ومازالوا يخوضون حروبا معهم في الثغور، تتخللها فترة هدنة، لهذا استغل هذه الفترة بدهاء، وفكر بحيلة تنقذه مما يؤرقه، ويمنع نومه! فأرسل رسولا يزعج القيصر بالأذان أي بالمقدس الإسلامي، فينال عقابا يتيح للخليفة الرد بالمثل، فينال من المقدس المسيحي، لكننا نفاجأ أن قيصر الروم على مستوى الخليفة معاوية في الدهاء!

إن ما يلفت النظر هو أن الخليفة المسلم وهو أعلى سلطة (روحية وسياسية) يحترم طقوس الآخر المسيحي في البلاد المفتوحة، فلا يجرؤ على منعها، كما نلاحظ حرص الراوي المسلم على تقديم صورة مشرقة لقيصر الروم المسيحي، حتى وجدناه يماثل الخليفة المسلم في الدهاء!

---

(١) «عيون الأخبار» المجلد الأول ص٣٩.

ما يدهش حقا أن هذا الراوي المسلم في «عيون الأخبار» يوثّق ذنبا ترتكبه السلطة السياسية المسلمة في حق الآخر،بل يوثّق لنا النقد الذي وجهه (قيصر الروم) إلى الخليفة جرّاء ذنبه «**حدثنا الرياشي قال: لما هدّم الوليد بن عبد الملك كنيسة دمشق، كتب ملك الروم: إنك قد هدمت الكنيسة التي رأى أبوك تركها، فإن كان حقا، فقد أخطأ أبوك، وإن كان باطلا فقد خالفته...**»[1]

يستند قيصر الروم على حقيقة تاريخية وثّقها لنا المؤرخون المسلمون، إذ بُني بعد فتح دمشق مسجد إلى جانب كنيسة يوحنا، و«لما ولي **معاوية بن أبي سفيان أراد أن يزيد كنيسة يوحنا في المسجد بدمشق، فأبى النصارى ذلك، فأمسك، ثم طلبها عبد الملك بن مروان في أيامه للزيادة في المسجد، وبذل لهم مالا عظيما على أن يعطوه إياها، فأبوا...ثم إن الوليد** (حين خلف أباه) **قال: لئن لم تفعلوا لأهدمنّها...**»[2]

اجتمع في تراثنا وجهان في التعامل مع الآخر: أحدهما مشرق يتمّ فيه احترام مشاعر الآخر وممتلكاته، إذ لم يجرؤ فيه الخليفة على انتهاك حرمة طقس من طقوس المسيحية، وثانيهما مظلم يعامل الآخر بمنطق القوة والقهر، وهذا ما حصل حين هدم الخليفة كنيسة، ليبني مكانها المسجد الأموي، فلم نجده يلتزم باحترام جده (معاوية) وأبيه (عبد الملك) لبيت من بيوت الله!! فلم يقتدِ، كما اقتدوا، بوصايا دينهم الحنيف باحترام أماكن العبادة للأديان الأخرى، لذلك لم نجد هذا التجاوز زمن الرسول (ص) والخلفاء الراشدين.

وتؤكد لنا كتب التاريخ الإسلامي أن النصارى لم يسكتوا على الظلم الذي لحق بهم، واستمروا في الاعتراض، حتى أوصلوا شكواهم (مما فعله الوليد بكنيستهم) إلى الخليفة عمر ابن عبد العزيز، فتمّ الصلح عليها في عهده.

وهكذا وصلتنا تصرفات الحكام المسلمين بسلبياتها وإيجابياتها في كتب التاريخ «فتوح البلدان» للبلاذري، و«تاريخ الطبري»[3] وفي كتب الأدب «عيون الأخبار» فتمّ توثيق رأي الآخر المتظلم، دون أن تسيطر على الراوي المسلم النوازع السياسية والدينية، فرغم أنه يعيش في كنف السلطة العباسية التي تعادي السلطة الأموية! نجده ينظر بعين العدل إلى

(١) المصدر السابق، ص١٩٩.

(٢) الإمام أبو الحسن البلاذري «فتوح البلدان» تحقيق طه عبد الرؤف سعد وعمرو أحمد عطوة، دار ابن خلدون، الاسكندرية، دون تاريخ، ص١٥٠.

(٣) راجع «تاريخ الطبري» ج٦ لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار سويدان، بيروت، ط١، ١٩٦٤، ص٤٩٩ .

رجالاتها، فلا يوقر أحدا لقدمه، ولا يسفّه أحدا لحداثته، كما يقول ابن قتيبة في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء»[١]

وعلى هذا الأساس ظفرنا في «عيون الأخبار» بمشاهد متنوعة تبيّن تارة احترام الدين المسيحي عبر احترام نبيه ورهبانه وأماكن عبادته، وتبيّن تارة انتهاك أماكنه المقدسة على يد بعض الحكام! فشتان بين من يمارس روح الدين (التسامح مع الآخر واحترام مشاعره) ومن يمارس قيم سلطوية (قهر الآخر وعدم احترام مشاعره)

كما استطاع ابن قتيبة أن يسجل لنا تردد الخليفة الراشدي في استخدام النصارى في أعمال الدول الناشئة! فقد **ذكر لعمر بن الخطاب غلام كاتب حافظ من أهل الحيرة، وكان نصرانيا، فقيل له: لو اتخذته كاتبا. فقال «لقد اتخذت إذا بطانة من دون المؤمنين.»**[٢]

يبدو هذا الموقف المتشدد في استخدام الآخر في بداية تكوّن الدولة الإسلامية أمرا مبررا، فلم تكن الحاجة إليه ملحة، إذ مازالت البساطة تسيطر على الحياة السياسية والتنظيمية، لهذا لاحظنا اختلافا في هذا الموقف بين العصر الراشدي والعصور التالية، إذ لم يجد الخلفاء (الأمويون والعباسيون والفاطميون ...الخ) غضاضة في الاستعانة بالكتبة والأطباء من غير المسلمين!!

هذا على صعيد رسمي، أما على صعيد العلاقات الاجتماعية، فقد لاحظنا التزاور وحسن الجوار بين المسلمين والمسيحيين على مدى العصور، بل لاحظنا وجود علاقات عاطفية بينهما، يوثقها الراوي المسلم في «عيون الأخبار»! إذ أحب أحد الشعراء المسلمين امرأة نصرانية، فنالته سهام اللوم من بعض معارفه، فيرد موضحا أن الحب لا يعترف باختلاف الدين، وأن كل امرئ، سواء أكان امرأة أم رجلا، حر في دينه:

يقولون نصرانية أم خالد	**فقلت: دعوها كلّ نفس ودينها**
فإن تك نصرانية أم خالد	**فقد صوّرت في صورة لا تشينها**
أحبك إن قالوا بعينيك زرقة	**كذلك عتاق الطير زرقا عيونها**[٣]

يقدم لنا الراوي هنا مشهدا من المسكوت عنه في حياتنا الاجتماعية سواء أكان ذلك في الماضي أم في الحاضر، إذ من المستغرب أن تنشأ علاقة حب بين شخصين ينتميان إلى دينين مختلفين، لكن الشاعر يدافع عن حبه بمنطق مقنع، فمشاعر الحب ترقى بروح الإنسان،

(١) أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري «الشعر والشعراء» حققه د. مفيد قميحة، راجعه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٥، ص١٩.

(٢) «عيون الأخبار» المجلد الأول، ص٣.

(٣) «عيون الأخبار» المجلد الرابع، ص٥٨.

وتتسع آفاقه، ليعيش معاني الحرية، التي تنطلق به إلى عوالم منفتحة، تقوم على احترام معتقدات الآخرين!

إن مثل هذا المنطق مازال سائدا في حياتنا إلى اليوم، إذ نسمع المثل الشعبي يقول: (كل واحد على دينه الله يعينه) فنعايش الحكمة الشعبية التي تؤكد أن الحساب على أساس الدين شأن سماوي، فالبشر لا علاقة لهم بما ضمر القلب، بل بما ظهر من تصرفات!

هنا لا يأبه الشاعر بكل من يلومه على حب نصرانية، إذ لا يجد فيها ما يعيبها! فقد صوّرها الله بأروع صورة، ويبدو أن بعضهم رأى في زرقة عينيها أمرا معيبا، إذ اتخذوه دليلا على عدم انتمائها إلى العرق العربي (على حد زعمهم) لكن الشاعر يبين خطأهم، لذلك يجعل الطيور العتاق معادلا فنيا لأصالتها، مبينا أن زرقة العيون صفة تلازم تلك الطيور الأصيلة مثلما تلازم المرأة الأصيلة!

وبذلك يردّ الشاعر المحبّ على لائميه الذين تبنوا مقولات تنغلق على الذات، وترفض الآخر (على أساس الاختلاف الديني والعرقي) ويبيّن تهافت منطقهم، فكل إنسان حر في الدين الذي يختاره منهجا لحياته، كما أنه من الخطأ اعتماد الشكل الخارجي (لون العيون) مقياسا لأصالة النسب! وبذلك ينتصر الشاعر لقيم الانفتاح والحب، ويخوض صراعا مع أولئك المتزمتين، الذين يحرمون ما حلله الله والدين (زواج الرجل من النصرانية أو اليهودية)

لم تقتصر في «عيون الأخبار» سعة الأفق على الإنسان العادي بل وجدناها لدى الحاكم المسلم (الخليفة المأمون) إذ أفسح في مجلسه مجالا للحوار مع مرتد إلى النصرانية، فنجده يسأله، ويصغي إلى نقده لأحوال المسلمين: «**خبّرنا عن الشيء الذي أو حشك من ديننا بعد أنسك به واستيحاشك مما كنت عليه...قال المرتد: أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف فيكم، قال المأمون: لنا اختلافان: أحدهما كالاختلاف في الأذان، والتكبير في الجنائز، والتشهد....وهذا ليس باختلاف إنما هو تخير وسعة وتخفيف...والاختلاف الآخر كنحو اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث مع اجتماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخبر، فإن كان الذي أوحشك هذا حتى أنكرت هذا الكتاب، فقد ينبغي أن يكون اللفظ بجميع التوراة والإنجيل متَّفقاً على تأويله، كما يكون متَّفقا على تنزيله، ولا يكون بين جميع اليهود والنصارى اختلاف في شيء من التأويلات، وينبغي ألا ترجع إلا إلى لغة لا اختلاف في تأويل ألفاظها، ولو شاء الله أن ينزّل كتبه، ويجعل كلام أنبيائه وورثة رسله، لا يحتاج إلى تفسير لفعل، ولكنا لم نرَ شيئا من الدين والدنيا دفع إلينا على الكفاية، ولو كان الأمر كذلك لسقطت البلوى والمحنة، وذهبت المسابقة والمنافسة، ولم يكن**

هناك تفاضل، وليس على هذا بنى الله الدنيا، قال المرتد: أشهد أن لا إله إلا الله وأن المسيح عبد، وأن محمدا صادق، وأنك أمير المؤمنين حقا.»[1]

تعدّ فترة الخليفة المأمون إحدى الصفحات المشرقة في تاريخنا، فهو نموذج للحاكم المثقف الذي أدرك أن الحضارة لن تكون إلا بالانفتاح على ثقافة الأمم الأخرى! لهذا قدّر دور الترجمة من اللغات الأخرى إلى العربية، فكان يعطي المترجم وزن الكتاب الذي يترجمه ذهبا!! كما أدرك أن الحضارة لا يمكن تأسيسها على القمع، وإنما الحوار بين الحاكم والمحكوم، فأكد وجود انفتاح معرفي يسهم في توّسع آفاق العقل، ويدل على ثقة بالنفس، تتجلى في محاولة تفهم تصرفات الآخر (أحد المرتدين) عن طريق الحوار، مع أنه ترك دين الدولة الرسمي، وقرر العودة إلى دينه الأصلي (النصرانية) فلا يلجأ إلى سيف الإرهاب مع أنه يمثل أعلى سلطة روحية وزمنية في الدولة (أمير المؤمنين) بل يلجأ إلى الحوار بلغة بالغة الرقي، فنسمعه يستفهم بكل تهذيب ممن ارتد عن الإسلام «**خبّرنا عن الشيء الذي أوحشك من ديننا بعد أنسك به واستيحاشك مما كنت عليه...**»

تدهشنا اللغة الراقية للخليفة المسلم، إذ يسأل المرتد عن أسباب الوحشة والنفور من الدين الإسلامي بعد الأنس به! من المفيد أن نتأمل كيف يحاور الحاكم الآخر مع أنه يرفض دين الدولة الرسمي، في حين مازلنا نفتقد مثل هذا الحوار لدى كثير من الحكام!

هنا نلمس نموذجا رائعا للحاكم المثقف الواثق بدينه وعلمه، لهذا يرغب في الإصغاء للآخر المخالف لرأيه ورغبة فهمه، يدفعه إلى ذلك إحساس بالعدل، واحترام إنسانية الآخر، التي تتجسد باحترام فكره، وهنا علينا ألا ننسى أن المأمون شجع دعاة العقل (المعتزلة) بل قرّب أحد رموزها (الجاحظ) إذ عيّنه كاتبا له، لهذا لم ينظر للآخر بصفته كائنا تابعا لجبروته، يشهر في وجهه سيف الموت حين يخالفه الرأي أو المعتقد، وعلى هذا الأساس لن نستغرب أن يحاور النصراني الذي يردّ عليه بكل صراحة ودون خوف، فيبيّن أسباب ارتداده «**أوحشني ما رأيت من كثرة الاختلاف فيكم**»

فيجيبه الخليفة موظفا ثقافته الدنيوية والدينية، كي يوضح له ما أشكل عليه ونفّره من الإسلام «**لنا اختلافان: أحدهما كالاختلاف في الأذان، والتكبير في الجنائز، والتشهد....وهذا ليس باختلاف إنما هو تخير وسعة وتخفيف...**»

يبيّن لمحاوره عبر لغة المنطق أن ثمة نوعين من الخلاف: الأول هو أقرب إلى حرية اختيار المرء لبعض التفاصيل الجزئية، أما الأمور الجوهرية في الدين فقد تمّ الاتفاق عليها، لذلك فإن الخلاف في بعض الجزئيات يجعل الدين أكثر يسرا، فيمنح المتدينين فسحة اختيار ما

---

(١) «عيون الأخبار» المجلد الثاني، ص١٥٤.

يناسبه! وبناء على هذه المقدمة يصل إلى نتيجة منطقية: هي أن مصطلح الخلاف هنا غير مناسب، الأولى استخدام تخير وسعة وتخفيف.

ثم يبيّن له النوع الآخر من الخلاف الذي يتعلق بـ«**اختلافنا في تأويل الآية من كتابنا، وتأويل الحديث مع اجتماعنا على أصل التنزيل، واتفاقنا على عين الخبر**»

ثمة اتفاق على أصل الدين والتشريع في الإسلام (القرآن الكريم) لكن المسلمين قد يختلفون في تأويل بعض آياته، ومثل هذا الخلاف لن يضير المسلمين، فالرسول (ص) يقول: «**اختلاف أمتي رحمة**» إذ إن مثل هذا الخلاف يغني حياتهم، ويوسّع أفقهم.

ثم يذكّره بأن هذا الخلاف ليس حكرا على المسلمين، فقد اختلف كل من اليهود والنصارى في تأويل كتبهم المقدسة، إذ ليس هناك نص متفق على تأويله بالمطلق، وذلك يعود إلى طبيعة اللغة، التي تمتلك مفرداتها غنى دلاليا، وهي تتأثر بالحالة النفسية والثقافية للمتلقي، مما يؤدي إلى تعدد القراءات، التي تنتج عدة دلالات تغني النص الديني، وبذلك لا يجب أن تؤدي تعدد قراءاته إلى السقوط في هاوية المعنى السلبي للخلاف، أي هاوية الصراع، إذ يلاحظ أن السقوط في هذه الهاوية يكون نتيجة عوامل تكمن خارج النص (السلطة السياسية) التي تلجأ إلى توظيف إحدى الدلالات لصالحها، وتقمع كل دلالة مخالفة لوجهة نظرها! هنا يتحول الخلاف إلى نقمة، فيتجلى بشكل صراع فكري، تستغل فيه السلطة إحدى القراءات وتحاول فرضها بالقوة، مما يحرض أولئك الذين يتبنون قراءة أخرى على الدفاع عن الدلالة التي يؤمنون بها وفرضها بحد السيف!

إذاً نجد أن الخلاف في التأويل لا يتعلق في أركان الدين الإسلامي، مما يؤسس إلى وحدة المسلمين، أما الخلاف في بعض التفاصيل فيغني حياتهم!

كذلك يبيّن الخليفة أهمية تأويل النص الديني، إذ يعزز انفتاحه على الحياة المتجددة، ويبعد عنه ضيق الأفق، لذلك يسعى المجتهدون في التنافس من أجل تأكيد حيوية النص الديني وصلاحيته لكل زمان ومكان، كي يؤسس المؤمن حياته على ذلك التوازن، مما يجنبه المحن والخذلان في معيشته وموته، فيصلح دنياه وآخرته!

يفضي حوار الخليفة مع المرتد إلى عودته للإسلام، بعد أن اقتنع أنه يقوم على مبادئ عظيمة، تفسح المجال لتعدد الرؤى وحرية الاختيار، واكتشف أن كثيرا من المسلمين يشوهون دينهم بممارساتهم!!

الآخر الفارسي:

كان التعايش بين العرب مع الفرس في «عيون الأخبار» يتراوح بين الانبهار والاحتقار، فتارة يسيطر على بعض العرب إحساس بالنقص، وتارة إحساس بالتفوق!!

وقد وجدنا بعضهم يعامل الآخر باستعلاء (يرفض زواج ابنتــه القرشــية مــن ســلمان الفارسي) كما وجدنا بعضهم منبهرا بجمال أولاد الفرس يحس بدونية أولاده «**قال رجل مــن أبناء المهاجرين: أبناء هذه الأعاجم كأنهم نقبوا الجنة وخرجوا من جوفها، وأولادنا كأنهم مساجر التنانير.**»[١]

ويبدو هنا التشبيه مستمد من الموروث الديني وتفاصيل الحياة اليومية، فقــد نســب أولاد الفرس إلى غلمان الجنة، في حين نسب أولاد المهاجرين إلى النقيض، فأخرجهم من مكــان مليء بالسواد توقد فيه النار لإنضاج الخبز (التنور)! لهذا شتان بين من خرج من الجنة ومن خرج من النار!

تنتفي هنا أية ملامح عنصرية ضد الآخر، على النقيض ثمة إعجاب به، يصل حد رفعــه إلى مرتبة أعلى من الذات! أعتقد، هنا، أن لغة التعميم تبرز رؤية متحمسة للآخــر تعتمــد الانطباع لا العقل! لكن المدهش هنا استخدام الموروث الديني في مصــلحة الآخــر! رغــم اعتزاز العرب بكونهم أول من نشر هذا الموروث، في حين وجدنا مشاهد أخــرى توظفــه لتوحي بتوتر العلاقة بين الفرس والعرب، إذ نجد العربي يقول لأحد الموالي: «**رأيت البارحة في منامي كأني دخلت الجنة، فرأيت جميع ما فيها من القصور، فقلت: لمن هــذه؟ فقيــل: للعرب، فقال رجل عنده من الموالي: أصعدت الغرف؟ قال: لا، قال: فتلك لنا.**»[٢]

صحيح أن هذا المشهد يقوم على الوهمي (المنام) لكنه يفضح صراعا خفيا بين الفريقين، ورغبة كل منهما في إعلاء منــزلته الدينية على حساب الآخر! لهذا يســتقويان بــالموروث الديني، الذي يبدو ملكا للعرب وللفرس، يدافع كل فريق به عن نفسه، فإذا كانت القصور في الجنة ملكا للعرب، فإن الغرف التي جعلها القرآن الكــريم لأعلــى العليــين مــن الأنبيــاء والصالحين يسكنها الموالي! وبذلك يلوذ الفارسي، كي يرد على العربي، بالنص الديني، الذي يشكل مرجعية أساسية لكل المسلمين، بغض النظر عن أعراقهم!

لعل ملامح التوتر العرقي أبرز ما تتجلى في رفض التزاوج بين العرب والفــرس، فقــد لاحظنا قبل قليل كيف رفض عبد الله بن عمر تزويج أخته لسلمان الفارسي، علــى نقــيض والده عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) فتغلبت العصبية على الابن، في حين غلب الانفتاح على الأب! مع أنهما يجتمعان معا تحت راية الإسلام!

نجد في «عيون الأخبار» تمييزا بين الفرس المسلمين (الموالي) والمجوس (غير المسلمين من عبدة النار) فهؤلاء لا يتركون وشأنهم، بل تعرض عليهم الهداية إلى الإسلام فقد «**صاحب**

(١) «عيون الأخبار» المجلد الثالث، ص٣٩.

(٢) «عيون الأخبار» المجلد الثاني، ص٢١٣.

رجل من القدرية مجوسيا في سفر، فقال له القدري: يا مجوسي، ما لك لا تسلم؟ قال: حتى يشاء الله! قال قد شاء الله ذلك، ولكن الشيطان لا يدعُك، قال المجوسي: فأنا مع أقواهما.»[1]

تدهشنا هنا حرية التعبير التي يوثّقها لنا رجل متدين كابن قتيبة، كما تدهشنا العلاقات الإنسانية بانفتاحها على المختلف، فالمسلم يرافق المجوسي في السفر، رغم أنه يعتقد بكفره، لكنه لا ينسى دور الداعية، فيحاوره، ويحاول هدايته، فنفاجأ بإصرار المجوسي على اتباع الشيطان، فهو في نظره الأقوى! الملاحظ أن ابن قتيبة هذا نقل لنا هذا المشهد دون أن يتحرج في إيراد وجهة نظر الكافر، لعل ذلك بسبب الثقة بالنفس، فالدين قوي لن يؤثر فيه رأي مجوسي!

الملاحظ أن ابن قتيبة في مشهد آخر يرسم صورة سلبية للمجوس، ليس بسبب اعتقادهم الديني فقط، وإنما لكونهم يقومون بممارسات مستهجنة (الزنى بالمحارم) فينكحون أمهاتهم، فقد «**استعمل معاوية رجلا من كلب، فذكر المجوس يوما، فقال: لعن الله المجوس ينكحون أمهاتهم، والله لو أعطيت عشرة آلاف ما نكحت أمي، فبلغ ذلك معاوية، فقال: قبّحه الله! ترونه لو زادوه فعل وعزله.»**[2]

لم تكن الصورة السلبية من نصيب المجوسي فقط، وإنما وجدنا العربي، الذي يحتل منصب الوالي يتميز بالحمق، لهذا استحق العزل، لأنه لم يتقن فن الحديث، ولم ينتبه إلى دلالات اللغة، التي تدينه، وتجعله في مستوى المجوسي!

لن تطغى «في عيون الأخبار» الصورة السلبية للمجوس، فقد نظر إليهم ابن قتيبة كالعادة بعين العدل، لهذا ذكر مدح مجوسي على لسان أعرابي:

شهدت عليكَ بطيب المُشَاش ... وأنك بحر جواد خِضَم
وإنك سيد أهل الجحيم ... إذاترديت فيمن ظلم

نجد في هذه الصورة كيف منح الشاعر المجوسي صفات إنسانية رائعة (طيبة القلب) كما وصفه بصفات تعتز بها العرب عادة (الكرم) ثم عمد إلى خصوصيته الدينية، فوصفه بصفة يعتز بها المجوسي (الذي يعبد النار) فهو «سيد أهل الجحيم» دون أن يخل الشاعر بما يؤمن به، فالجحيم من منظور إسلامي يحمل دلالة سلبية (عقاب للكافرين) تناقض الدلالة المجوسية!!

---

(١) المصدر السابق، ص١٤٢.

(٢) المصدر السابق نفسه، ص٥٢.

هناك مشهد مؤثر، لا يفصح عن تشفي العرب المنتصرين بزوال ملك الفرس، بل يوحي بالتماس الحكمة، فقد «**تذاكر حذيفة وسلمان أمر الدنيا، فقال سلمان: ومن أعجب ما تذاكرنا صعود غنيمات الغامدي سرير كسرى، وكان أعرابي من غامد يرعى شويهات له، فإذا كان الليل صيّرها إلى عرصة إيوان كسرى، وفي العرصة سرير رخام كان يجلس عليه كسرى، فتصعد غنيمات الغامدي إلى ذلك السرير.**»[١].

إن افتتاحية هذا المشهد أنقذته من السياق العدائي للآخر، باعتقادنا، فقد استهل بجملة توحي باستخلاص العبرة «تذاكر حذيفة وسلمان أمر الدنيا» فكلمة تذاكر توحي بالتأمل فيما تقدمه الدنيا من عبر، إذ إن الأيام لا أمان لها، تهبط بالإنسان من شاهق إلى خفض، فيتحول سرير كان كسرى ينام فيه إلى سرير تنام فيه الشياه!

إن غدر الزمان ليس موجها إلى كسرى فقط، بل يكاد يكون نصيب كل إنسان في هذه الدنيا! وقد ترك هذا المشهد أثرا عميقا في الوجدان، يدفع المرء للتأمل في صروف الدهر! إذ حلّ، مع مرور الزمن، أضعف خلق الله محل أقوى الملوك! وفي هذا التغير تكمن أبلغ العبر!

هنا لا نستطيع أن نقول إن ابن قتيبة يريد أن يبرز انتقام العرب من حضارة الفرس، وأحد رموزهم بتحول إيوان كسرى إلى حظيرة للحيوانات! فالهدف الديني واضح، ومنذ الافتتاحية تمّ (تذاكر أمر الدنيا) ليحسب الناس حساب الآخرة! فلا يأمنوا الزمان، ولا تغرهم قوتهم، إذ سرعان ما يغدر بهم، ويسلبهم ما تتباهون به من رموز، وقد يمنحها لمن لا يستحقها! فيذكرنا هذا المشهد بأن دوام الحال من المحال! وأن الزمن مسرع بنا نحو النهاية، فيبدل قوتنا ضعفا، وتصبح قصورنا قبرا! فالعاقل من اتعظ بغيره! كي ينجو بروحه قبل فوات الأوان!

الصين:

بدت صورة الصين في المخيلة العربية قرينة الحكمة، وكما تحدث ابن قتيبة عن إيوان كسرى لنتلمس العبرة، نجده يسعى إلى الغاية نفسها عبر تقديم صورة الآخر (الصيني) من أجل تقديم النصيحة، خاصة لأولئك الذين يقودون الأمة من الحكام، فيأتي بصورة مشرقة للحاكم لدى الأمم الأخرى، كي يعلمهم بصورة غير مباشرة كيف يتعاملون مع الرعية، لهذا لا يتوجه إليهم بالنصح مباشرة، وقد لا يجرؤ على ذلك وجها لوجه، فيختار زاهدا، يعلي شأن الدين على الدنيا، ليحدّث أحد خلفاء بني العباس (المنصور) عن أحد ملوك الصين «**كنت يا أمير المؤمنين أسافر إلى الصين فقدمتها مرة، وقد أصيب ملكها بسمعه، فبكى يوما بكاء شديدا، فحثّه جلساؤه على الصبر، فقال: أما إني لست أبكي للبلية النازلة بي، ولكني أبكي**

(١) نفسه، ص٣٧١.

لمظلوم بالباب يصرخ، ولا أسمع صوته، ثم قال: أما إذا ذهب سمعي فإن بصري لم يذهب، نادوا في الناس ألا يلبس ثوبا أحمر إلا متظلم، ثم كان يركب الفيلطر في نهاره، وينظر هل يرى مظلوما. فهذا يا أمير المؤمنين مشرك بالله غلبت رأفته بالمشركين شحّ نفسه، وأنت مؤمن بالله، ثم من أهل بيت نبيه أ لا تغلب رأفتك بالمسلمين على شحّ نفسك!».[1]

إذا كان ابن المقفع اختار نصح الحكام على ألسنة الحيوانات، فإن ابن قتيبة اختار أحد ملوك الصين، ليكون أمثولة للعدل يحتذيها الحكام المسلمون!.

ورغم كون هذا الملك مشركا، لم يمنع الزاهد من التماس الموعظة من تصرفاته، فـ«الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها» كما يقول الإمام علي بن أبي طالب (كرّم الله وجهه).

ما يلفت النظر أن الغاية التعليمية قد حددها الزاهد بشكل علني، حين توجه إلى الخليفة بالخطاب صراحة (وأنت يا أمير المؤمنين) ليرسخ تصرفات الملك الصيني وحبه للعدل في وجدان الحكام والرعية، فيتحول إلى مثل أعلى للمؤمنين بالإسلام رغم كونه مشركا، لأن المعول الأساسي، هو التصرفات التي تعود بالخير على الناس، لا المعتقد الذي يضمره الإنسان في قلبه!.

إذاً لابد أن نعترف بفضل كتاب «عيون الأخبار» لابن قتيبة، فقد عرفنا كيف كان أجدادنا المسلمون أكثر سماحة منا، فقد جعلوا المشرك العادل قدوة للخلفاء، إعلاء لقيمة العدل، من أجل تأسس مجتمع معافى!.

أخيراً يمكننا القول بأن ابن قتيبة جسد لنا انفتاح عصره على الآخر، فلم نجد لدى المسلمين تعصبا أعمى، مما أتاح لنا معايشة للرؤية الإسلامية الموضوعية، التي تقدم صورة إيجابية للآخر إلى جانب السلبية، كما تعلي شأن الذات منطلقة من رؤية متعصبة تارة! وتارة أخرى تعلي شأن الآخر على حساب الذات منطلقة من لحظات ضعف تشوب الذات! كل ذلك يدفعنا للإعجاب بإنجازات المؤلف في مجال تقديم صورة الآخر، فقد حاول أن ينظر إليه بعين العدل، كما بيّن في مقدمة كتابه «الشعر والشعراء».

---

(١) نفسه، ص٣٣٥.

المصادر

ــ أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري «عيون الأخبار»، دار الكتاب العربـــي، بيـــروت، دون تاريخ.

المراجع:

١ــ «تاريخ الطبري» لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري، تحقيق محمد أبو الفضل إبـــراهيم، دار سويدان، بيروت، ط١، ١٩٦٤

٢ــ «تاريخ النقد عند العرب» د. إحسان عباس دار الثقافة، بيروت، ط٣، ١٩٨١

٣ــ «الشعر والشعراء» أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدينوري حققه د. مفيد قميحة، راجعــه نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٢، ١٩٨٥

٤ــ «فتوح البلدان» الإمام أبو الحسن البلاذري تحقيق طه عبد الرؤف سعد وعمرو أحمــد عطــوة، دار ابن خلدون، الاسكندرية، دون تاريخ

٥ــ «كتاب البخلاء» الجاحظ تحقيق أحمد العوامري وعلي الجارم، منشورات دار الكتب العلميــة، بيروت، دون تاريخ، ج٢

٦ــ «مثالب الوزيرين» أبو حيان التوحيدي تحقيق د. إبراهيم كيلانـــي، دار الفكــر، دمشــق، ط١، ١٩٦١

٧ــ «مختار الصحاح» محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي المكتبة الأموية، دمشق، بيـــروت، مكتبة الغزالي، حماة، ١٩٧٢

/ /

تعدد المصطلح وتداخله
قراءة في التراث اللغوي

د. خالد بسندي(*)

U ———————————————— u

الباحث في المصادر اللغوية يقف أحياناً على تعدد وتداخل في استخدام المصطلحات لبعض المفاهيم اللغوية، يدفعه إلى ملاحظة ما وقع من خلط بين هذه المصطلحات في أحيان غير قليل؛ وسبب ذلك أن دراسة هذه المصطلحات تمثل إشكالاً وتعد من أهم الصعاب التي تعترض الباحثين والدارسين. فتعدد المصطلح وتداخله غدا مشكلة أدت إلى التشتت. فوجدت المترادفات الكثيرة الدالة على ظاهرة واحدة، وتحمل أحياناً كثيراً مفهوماً واحداً. حاول البحث رصد هذه المصطلحات وتتبعها في كتب التراث اللغوي، وبيان حقيقتها، وتوضيح التداخل فيما بينها مقتصراً على المشهور منها، ومتجاوزاً المستقر، مبتدئاً بسيبويه ومن تبعه من العلماء فيما يتعلق بالمصطلحات النحوية(١) واللغوية وما كان منها متداخلاً مع المصطلحات البلاغية. ووجد الباحث أن المصطلحات تعددت وتداخلت ضمن المحاور التالية:

(•) باحث سعودي جامعي.

(١) من الدراسات التي تناولت المصطلح النحوي دراسة «سعيد أبو العزم: المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها» رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٧م، ودراسة «عوض القوزي: المصطلح النحوي نشأته وتطوره حتى أواخر القرن الثالث الهجري» رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة الرياض، السعودية، ١٩٨١م. عرض الباحثان لنشأة المصطلح النحوي وتطوره.

١) تعدد المصطلح وتداخله للمفهوم الواحد:

نحو إطلاق العلماء مصطلحات (الاستغناء وسد المسد والاكتفاء)، رغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الأخيرين، لكن القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه الظاهرة التي أشرنا إليها (الاستغناء) أوقعت بعض المحدثين في الخلط، بل ربما اشتطوا في بحوثهم، فعدّوا هذه الظاهرة ضمن الحذف تارة، وضمن التعويض تارة أخرى، حتى أوصلهم ذلك إلى عدّها من قوانين التحويل اللغوية الحديثة التي توصّل إليها تشومسكي. ونحو إطلاق سيبويه مصطلح (الخبر) للدلالة على الحال إضافة إلى مصطلح الحال، ونحو إطلاق سيبويه مصطلح (الصفة والنعت) على مفهوم واحد. وإطلاق ابن جني على الاشتقاق الصغير اسم الاشتقاق الأصغر إضافة إلى الاشتقاق الصغير في وقت واحد، مما أدى فيما بعد إلى اضطراب المصطلح بين الصغير والأصغر، والكبير والأكبر إضافة إلى مصطلحات أخرى في هذا الباب.

٢) تعدد المصطلح وتداخله بين المدارس النحوية مع اختلاف المفهوم:

نحو مصطلح (الفصل) عند البصريين ومصطلح (العماد) عند الكوفيين، ومصطلح (ضمير الشأن) عند البصريين ومصطلح (الضمير المجهول) أو (الاسم المجهول) عند الكوفيين، ونحو مصطلح (الصلة) عند البصريين الصلة عند الكوفيين، والصلة عند الفراء والزيادة عن البصريين.

ونحو إطلاق مصطلح (الصفة) عند الكوفيين على حروف الجر وإطلاق مصطلح الصفة أيضاً عند بعض الكوفيين على ظرفي الزمان والمكان.

٣) تعدد المصطلح وتداخله نتيجة اختلاف العلوم:

نحو مصطلح (الخبر) ومفهومه عند النحويين ومصطلح الخبر ومفهومه عند البلاغيين. ونحو تداخل مصطلح (الحشو) عند البلاغيين أنفسهم مع مصطلحات أخرى كما هو عند النحويين أيضاً.

تمهيد: تعدد المصطلح وتداخله في التراث اللغوي:

المصطلح هو اتفاق مجموعة ما على شيء باسم ما بعد أن ينقل هذا الاسم من معناه اللغوي إلى معنى آخر لمناسبة بينهما، مثل الاشتراك والتشابه، والغرض من ذلك بيان مفهوم الشيء المنقول إليه وتحديده[١]. والاتفاق بين النحويين مثلاً على ألفاظ معينة

---

(١) ينظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ٢١٢/١.

لتؤدي معاني هو ما يسمى عندهم بالمصطلح النحوي. وفي بداية الأمر لم تأخذ كلمة مصطلح معناها كغيرها من الألفاظ الذي حدد لها اليوم إلا بعد زمن طويل. ولذا نجد تعدداً في المصطلح الذي يدل على مفهوم معين، وربما تداخلا يؤدي إلى الاضطراب عند ذوي الصناعة أنفسهم، أو عندما ينتقل إلى علم آخر فيأخذ مفهوماً مختلفاً، نحو «الخبر» فهو في اصطلاح النحويين يدل على مفهوم معين، وعند البلاغيين له مفهوم آخر قد يتداخل مع المفهوم الأول وقد يخالفه، «حتى يصل اختلاف المفهوم في مصطلح اللفظ حدّ التندر، فإذا كان النحوي يعرف معنى معيناً لاصطلاح الهمز، فالبدوي من الأعراب يعرف للهمز معنى آخر هو الضغط بشدة»[1]، فاختلاف المصطلح يعود أحياناً إلى اختلاف الفنون، أو إلى المناهج المختلفة التي تميزت بها كل فئة، ولهذا برزت مصطلحات خاصة بالبلاغيين ومصطلحات خاصة بالنحويين، ومصطلحات خاصة بالبصريين من النحويين وأخرى خاصة بالكوفيين وهكذا. ومن العبث أن ينفرد شخص ما بمسألة وضع المصطلح؛ لأنه مشروط بالإجماع. وكان لعلمائنا الأوائل فضل كبير في وضع المصطلحات النحوية والبلاغية بمعناها العلمي الذي نستخدم أكثره اليوم، وإن لم تنضج وتكتمل وشابها بعض التداخل والاضطراب، أو التعدد والتناقض أحياناً إلا أن البذرة الأولى قد وضعت على أيديهم، وهذا التعدد والتداخل يعود أحياناً إلى أن بعضها كان يذكر بالمفهوم، وبالمرادف.

وتعدّ مسألة المصطلح من أهم مفاتيح العلم؛ أي علم. فتعدد المصطلح وتداخله أدّى إلى الاضطراب والإرباك عند بعض العلماء. فوجدت المترادفات الكثيرة الدالة على ظاهرة واحدة، وتحمل أحياناً كثيرة مفهوماً واحداً. ومن هذه المصطلحات التي تبدو في ظاهرها من المترادفات: الاستغناء، وسد مسد، والاكتفاء رغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الآخرين ــ كما ذكر عبد الله بابيعر[2] ــ لكن القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه ظاهرة، أي تعدد المصطلح، تتكرر في تراثنا اللغوي، نحو خلطهم ــ أحياناً ــ في مصطلحات الرفع والضم، والنصب والفتح مثلاً، ويرى الدكتور علي الحمد أن ما أوقع القدماء وبعض المحدثين في ذلك أنهم اعتمدوا ــ أحياناً ــ الدلالة اللغوية في استخدام مصطلحاتهم، فعدّوا مصطلحاتهم

(١) القوزي، المصطلح النحوي، ص٢٣.

(٢) عبد الله بابعير، ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، ص٨.

كلمات عادية أو أسماء، ولم يفرقوا بين هاتين وبين المصطلح[١]. أما قول القائل بأن (لا مشاحة في الاصطلاح) فيحتاج إلى فضل تأمل؛ لأن «الناظر في العصر الراهن يرى من أمامه مشاحات كثيرة غدت إزاءها قضية المصطلح عندنا، وربما عند غيرنا، إحدى مشكلات العمل النقدي التي كثيراً ما تصدم الناقد الأدبي المختص؛ بله القارئ العادي»[٢].

ومن خلال استقرائنا كتب التراث نجد أن المصطلحات تعددت وتداخلت ضمن المحاور التالية:

المحور الأول: تعدد المصطلح للمفهوم الواحد:

أطلق سيبويه مصطلحات (الاستغناء وسد مسد والاكتفاء) للدلالة على مفهوم واحد، يقول: «هذا باب ما يقع موقع الاسم المبتدأ ويسد مسده لأنه مستقر لما بعده وموضع، والذي عمل فيما بعده حتى رفعه هو الذي عمل فيه حين كان قبله؛ ولكن كلُّ واحد منهما لا يُستغنى به عن صاحبه، فلما جُمعا استغنى عليهما السكوت، حتى صارا في الاستغناء كقولك: هذا عبد الله»[٣]. فهو في هذا النص جمع بين المصطلحين، ونجده في موضع آخر قد استخدم مصطلحاً واحداً: «...فترك هذا لأن من كلامهم الاستغناء بالشيء عن الشيء»[٤]. وقد تبعه في هذا جمهور النحويين، فنجد المبرد استخدم مصطلح الاستغناء في قوله: «واعلم أن أيّا مضافة ومفردة في الاستغناء والاحتياج إلى الصلة سواء»[٥]. وكذلك السيوطي في قوله: «... أشبهت حروف الجواب في الاستغناء بها عن لفظ ما بعدها»[٦]، أما الاكتفاء فقد ورد عند سيبويه معنى لكلمة قط، يقول: «وقط معناها الاكتفاء»[٧] ولم يرد مصطلحاً. وورد عند السيوطي مصطلحاً، يقول: «...وعلله بأن الابتداء بالأخص يوجب الاكتفاء به وعدم الحاجة إلى الإتيان بما هو دونه»[٨]. على الرغم أن الاستغناء يختلف في طبيعته وحكمه ومواضعه عن المصطلحين الآخرين، لكنّ القدماء خلطوا بين المصطلحات الثلاثة ومفاهيمها، وذكروا

(١) علي توفيق الحمد، في المصطلح العربي، الصفحة الخامسة (الإنترنت).
(٢) أحمد محمد ويس، الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية، ص ٣٥.
(٣) سيبويه، الكتاب ١٢٨/٢.
(٤) سيبويه، الكتاب، ١٥٨/٣.
(٥) المبرد، المقتضب ٢٩٧/٢.
(٦) السيوطي، همع الهوامع، ١٩٤/٢.
(٧) سيبويه، الكتاب، ٢٢٨/٤.
(٨) السيوطي، همع الهوامع، ١٦٠/٣.

ما يمكن أن يكون استغناء تحت باب غيره، والعكس أيضاً. وهذه الظاهرة التي أشرنا إليها (الاستغناء) أوقعت بعض المحدثين في الخلط، بل ربما اشتطّوا في بحوثهم، فعدّوا هذه الظاهرة ضمن الحذف تارة، وضمن التعويض تارة أخرى، حتى أوصلهم ذلك إلى عدّها من قوانين التحويل[١].

وردت مصطلحات (الحلف واليمين والقسم) عند سيبويه ويقصد بها القسم المعروف فتكرر في الكتاب مصطلح الحلف والمحلوف به والمحلوف عليه واليمين والقسم والمقسم به والمقسم عليه، ولكن الأكثر القسم والمقسم به والمقسم عليه، وكأن الحلف واليمين عنده تفسير للقسم، يقول: «اعلم أن القسم توكيدٌ لكلامك فإذا حلفت على فعل غير منفي...»[٢]، «والتاء التي في القسم...»[٣]، «ولام اليمين التي في لأفعلن»[٤] «وإذا «وإذا قلت بالله ووالله وتالله فإنما أضفت الحلف إلى الله سبحانه»[٥]، فنجده يكرر مصطلح القسم ويرواح بينه وبني اليمين والحلف، وتبعه في ذلك العلماء، فنجد المبرد يستخدم القسم والحلف، يقول: «للقسم أدوات توصل الحلف إلى المقسم به»[٦] وربما يعود ذلك إلى أنهم يستخدمون أبسط الدلالات لمفهوم القسم ليستوعبها الناشئة، ولم يكن يعنيهم أن هذا سيحدث إرباكاً وتكدساً في المصطلحات[٧].

استخدم سيبويه مصطلح (الخبر) للدلالة على (الحال) إضافة إلى مصطلح الحال، ويقصد بذلك توضيح المسألة وإدراك المفهوم وقبل أن يحدد المصطلح قال: «فإذا أردت الخبر الذي يكون حالاً، وقع فيه الأمر، فلا تضع في موضعه الاسم الذي جعل ليوضح المعرفة أو تبين به فالنكرة تكون حالاً، وليست تكون شيئاً بعينه، قد عرفه المخاطب قبل ذلك...»[٨] والخبر عند الجرجاني[٩] نوعان: خبر يكون جزءاً من الجملة الجملة لا تتم الفائدة دونه، وخبر ليس بجزء من الجملة، ولكنه زيادة في خبر آخر سابق له، فالأول خبر المبتدأ، نحو (منطلق) في جملة (زيد منطلق) فهو جزء من

(١) علي توفيق الحمد، في المصطلح العربي، الصفحة الخامسة.
(٢) سيبويه، الكتاب، ١٠٤/٣.
(٣) سيبويه، الكتاب، ٢١٧/٤.
(٤) سيبويه، الكتاب، ٢١٧/٤.
(٥) سيبويه، الكتاب، ٤٢١/٤.
(٦) المبرد، المقتضب، ٣١٨/٢.
(٧) حمدة أبو شهاب، منهج تقرير مسائل من النحو، ص ٩٢.
(٨) سيبويه، الكتاب، ١١٤/٢.
(٩) عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص ٢١٢.

الجملة لا تتم الفائدة إلا به، والثاني هو الحال، نحو قول: جاءني زيد راكباً، وسمي الحال خبراً لأنه في الأصل خبر كونك تثبت به المعنى لصاحب الحال كما تثبت بالخبر المبتدأ وبالفعل الفاعل، ففي هذه الجملة أثبت الركوب لزيد دون غيره، ولكن الفرق بينهما أنك في هذه الجملة جئت به لتزيد المعنى في إخبارك عنه بالمجيء، وهو أن تجعله بهذه الهيئة في مجيئه، ولم تجرد إثباتك للركوب، ولم تباشره به، بل بدأت فأثبت المجيء ثم وصلت به الركوب، وهو هنا فضله يتم الكلام دونه، ولكن في الجملة الأولى هو عمدة لا يتم الكلام دونه. ويبدو أن سيبويه في إطلاقه المصطلح لم يُعنَ بتوحيده وجعله متسقاً بل كان يحرص على توضيح المفهوم وتسهيل إدراكه[١]، مع أن في هذا توضيحاً للمفهوم إلا أن هذا التذبذب يسبب إرباكاً للقارئ.

كما استُخدم مصطلح (القطع) للدلالة على الحال[٢]، وكذلك للدلالة على الوقف[٣]. أما أما على القطع فهو عندما تريد النعت فتجد المنعوت معرفة والنعت نكرة فتقطعه. وجمع الفراء بين مصطلحي الحال والقطع في إعراب قوله تعالى: ﴿وَالسَّماوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٤]، يقول: «وينصب مطويات على الحال أو على القطع»[٥] وقال في إعراب قوله تعالى: ﴿قُلْ هِي لِلَّذِينَ آمَنُواْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾[٦] نصبت نصبت خالصة على القطع، وجعلت الخبر اللام التي في الذين[٧]. وقال في إعراب قوله قوله تعالى: ﴿مُّخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ﴾[٨] ويجوز مخلقة وغير مخلقة على الحال، والحال تنصب في معرفة الأسماء ونكرتها، كما تقول: هل من رجل يضرب مجرداً، فهذا حال وليس نعتاً[٩]. وقد استخدم مصطلحاً ثالثاً للدلالة على الحال، وذلك في إعرابه لقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِندِ اللّهِ مُصَدِّقٌ﴾[١٠] قال: «إن شئت رفعت المصدق ونويت أن يكون نعتاً للكتاب لأنه نكرة، ولو نصبته على أن تجعل المصدق فعلاً

(١) حمدة أبو شهاب، منهج تقرير مسائل من النحو، ص ٩٣.

(٢) الفراء، معاني القرآن، ٢/٢١٥ ــ ٢١٦.

(٣) الفراء، معاني القرآن، ٢/٣٥٤.

(٤) سورة الزمر: الآية ٦٧.

(٥) الفراء، معاني القرآن، ٢/٤٢٥.

(٦) سورة الأعراب، الآية ٣٢.

(٧) الفراء، معاني القرآن، ١/٢٧٦، ٣٧٧.

(٨) سورة الحج، الآية: ٥.

(٩) الفراء، معاني القرآن، ٢/٢١٥ ــ ٢١٦.

(١٠) سورة البقرة، الآية ٨٩.

للكتاب لكان صواباً»[١]، فهو يستخدم مصطلح (فعلاً) للدلالة على الحال. ومن هنا نجد أن استعمال مصطلحٍ واحد ليدل على غير مفهوم يحدث اضطراباً لدى القارئ، وكذلك استعمال أكثر من مصطلح للمفهوم نفسه، فالفراء تابع سيبويه في مصطلح الحال يقول: «وإن شئت جعلت غير[٢] نصباً على الحال لأنها نكرة والأول معرفة...»[٣].

استخدم سيبويه مصطلح (الصفة والنعت) للدلالة على مفهوم واحد[٤]، وهذا التعدد جعل شوقي ضيف يزعم أن الفراء «أول من اصطلح على تسمية النعت باسمه» وأن سيبويه كان يسمي النعت صفة، ولم يذكر النعت بهذا التسمية[٥]، وبين المختار أحمد ديره خطأ شوقي هذا[٦]. وبعد استقرائي كتاب سيبويه وجدت سيبويه قد استخدم المصطلحين ولكن استخدامه مصطلح الصفة كان أكثر من النعت[٧]، ومما ورد في مصطلح النعت قوله: «هذا باب ما أشرك بين الاسمين في الحرف الجار فجريا عليه كما أشرك بينهما في النعت فجريا على المنعوت»[٨]، ومنه قوله أيضاً: «ومن النعت أيضاً مررت برجلين مثلين»[٩]، ومنه قوله: «فأما النعت الذي جرى على المنعوت فقولك مررت برجل ظريف قبلُ»[١٠]. واستخدم مصطلح الصفة والمنعوت في قوله: «ومنه أيضاً مررت برجل صالح بل طالح، وما مررت برجل كريم بل لئيم أبدلت الصفة الآخرة من الصفة الأولى وأشركت بينهما في الإجراء على المنعوت»[١١] ومصطلح الصفة والموصوف أو النعت والمنعوت أو التداخل بينهما نحو الصفة والمنعوت أو النعت والموصوف لم يحدث إشكالاً عند من تبع سيبويه، فالمصطلح

---

(١) الفراء، معاني القرآن، ٥٥/١.

(٢) يقصد (غير) في قوله تعالى: ﴿ غَيرِ المَغضُوبِ عَلَيهِمْ﴾ سورة الفاتحة، الآية ٧.

(٣) يرى بعض النحويين أن في المسألة خصوصاً وعموماً، فالنعت يكون بالحلية، نحو: طويل وقصير، والصفة تكون بالأفعال، نحو: ضارب وخارج، وعلى هذا يقال للبارئ سبحانه موصوف، ولا يقال له منعوت، ابن يعيش، شرح المفصل، ٤٧/٣.

(٤) المختار أحمد ديره، دراسة في النحو الكوفي، ص ٢٣٠.

(٥) شوقي ضيف، المدارس النحوية، ص ٢٠٢.

(٦) المختار أحمد ديره، دراسة في النحو الكوفي، ص ٢٣٠.

(٧) ورد عند السيوطي أن أبا حيان قال: «والتعبير به [يقصد النعت] اصطلاح الكوفيين وربما قاله البصريون والأكثر عندهم الوصف والصفة» ينظر: لسيوطي، همع الهوامع، ١٤٥/٣.

(٨) سيبويه، الكتاب، ٤٣٧/١.

(٩) سيبويه، الكتاب، ٤٣٠/١.

(١٠) سيبويه، الكتاب، ٤٢١/١، ١٥٣/١، ٣٩٩، ٤٢١، ٤٢٢، ٤٢٩، ٤٣٠، ٤٣٤، ٤٣٧، ٢٥/٢، ٢٦.

(١١) سيبويه، الكتاب، ٤٣٤/١.

بالرغم من التداخل والتعدد كان مضبوطاً للدلالة على مفهوم الصفة. مع أن الأولى توحيده بالصفة والموصوف أو النعت والمنعوت. أما التداخل فقد حدث عندما تغير المفهوم فقد أطلق سيبويه مصطلح النعت على عطف البيان، كما أطلق على التوكيد مصطلح الصفة. أما المبرد فقد راوح في استخدامهما إلا أنه حافظ على التوازن صفة وموصوف أو نعت ومنعوت خلاف سيبويه:«...وذلك قولك في النعت لا رجل ظريف لك... النعت منفصل عن المنعوت مستغنى عنه»(١)، ويقول في موضع آخر: «تجعل الصفة في موضع الموصوف»(٢). ونجد الفراء يراوح في استخدام مصطلحي الصفة والنعت مع أن الأكثر في كتابة استخدامه مصطلح النعت، ففي قوله تعالى: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنزَلْنَاهُ﴾ يقول بالصفة: «المبارك رفع من صفة الذكر»(٣)، وفي قوله تعالى: ﴿وَلِيَ فِيهَا مَآرِبُ أُخْرَى﴾(٤) يقول بالنعت: «جعل أخرى نعتاً للمآرب وهي جمع»(٥). ومصطلح الصفة عند الكوفيين أخذ دلالة أخرى فأطلق على حروف الجر(٦)، كما أطلق أطلق على ظرفي الزمان والمكان، وذكر السيوطي سبب تسمية حروف الجر بالصفة وحروف الإضافة في قوله: «ويسميها الكوفيون حرف الإضافة لأنها تضيف الفعل إلى الاسم أي توصله إليه وتربطه به، وحروف الصفات لأنها تحدث صفة في الاسم، فقولك: جلست في الدار دلت في على أن الدار وعاء للجلوس»(٧) وهذا النص يدل على على أن الكوفيين قد استخدموا مصطلح الصفات أو الصفة للدلالة على حروف الجر، وذكر الفراء مصطلح الصفة لدلالة على حروف الجر في تفسيره حذف الألف من «بسم الله الرحمن الرحيم» يقول: «لأنها وقعت في موضع معروف لا يجهل القارئ معناه.. ولا تحذفنها مع غير الباء من الصفات، وإن كانت تلك الصفة حرفاً واحداً مثل اللام والكاف، فتقول: «لاسم الله حلاوة في القلوب، وليس اسم كاسم الله»(٨)، فنجده يستخدم مصطلح الصفة بمعنى حرف الجر (وإن كانت تلك الصفة حرفاً واحداً)،

(١) المبرد، المقتضب، ٣٦٧/٤.

(٢) المبرد، المقتضب، ٤٢/١.

(٣) الفراء، معاني القرآن، ٢٠٦/٢.

(٤) سورة طه، الآية ١٨.

(٥) الفراء، معاني القرآن، ٢٣١/٢.

(٦) ويستخدم سيبويه مصطلح الإضافة عند الحديث عن حروف الجر، فهو يقول عن اللام: «ولام الإضافة ومعناها الملك واستحقاق الشيء» سيبويه، الكتاب، ٣٠٤/٢.

(٧) السيوطي، همع الهوامع، ١٩/٢.

(٨) الفراء، معاني القرآن، ٢١/١.

والصفات بمعنى حروف الجر (ولا تحذفنها مع غير الباء من الصفات).و يذكر الأنباري أن من النحويين من يسمي الظرف صفة، يقول: «ويسمون الظرف المحل، ومنهم من يسميه الصفة»[١]، ويرجح أحد الباحثين أن استعمال الصفة لحروف الجر هو مصطلح الفراء وحده لأنه أورده كثيراً في كتابه، ولأنه كان يؤسس مذهباً يختلف عن مذهب البصرة في مصطلحاته، ويقول: «كما لم أعثر على هذه التسمية قبل الفراء عند أحد من نحاة الكوفة»[٢]. فثبات مصطلح (الصفة) وتعدد مدلولاته بين (النعت وحروف الجر وظرفي الزمان والمكان) يسبب إرباكاً لدى الدارسين، وقد يوقع في خلط كبير.

تعددت مصطلحات (التمييز والتبيين والتفسير والمميز والمفسر) للدلالة على مفهوم واحد، فقط ورد مصطلح التمييز والتبيين عند المبرد في باب مستقل (هذا باب التبيين والتمييز) يقول: «ومن التمييز ويحه رجلاً ولله دره فارساً»[٣] ويقول: «واعلم أن التبيين إذا كان العامل فيه فعلاً جاز تقديمه لتصرف الفعل فقلت: تفقأت شحماً وتصببت عرقاً»[٤] وتابعه في ذلك عدد من النحويين، يقول السيوطي: «التمييز ويقال له: المميز، المميز، والتبيين والمبين والتفسير والمفسر»[٥] وهذا التعدد في المصطلح أدى إلى تداخل واضطراب، فنجد أن مصطلح التبيين اختلط مع مصطلح البدل، «قال الأخفش: إنهم يسمونه التبيين، وقال ابن كيسان: التكرير، وهو التابع المقصود بحكم بلا واسطة»[٦] وفي هذا تداخل بين بابين نحويين مما يسبب إرباكاً للقارئ، وربما يعود هذا هذا التداخل إلى أن هذه المصطلحات بينها نسبة معنوية، فالتمييز: يعني الفرز والعزل، والتفسير: يعني الإبانة، وكشف المغطى، والتبيين: يعني التوضيح، فالمعنى بينها قريب[٧]، وابن الأنباري يرى أن «التمييز هو تبيين النكرة المفسرة للمبهم»، ففي هذا التعريف مصطلحات ثلاثة (تمييز، تبيين، تفسير «مفسرة»)[٨]، وهنا تتضح مسألة الترادف في المصطلح.

---

(١) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة السادسة، ٥١/١.

(٢) المختار أحمد ديره، دراسة في النحو الكوفي، ص ٢٤٦.

(٣) المبرد، المقتضب، ٣٥/٣.

(٤) المبرد، المقتضب، ٣٦/٣.

(٥) السيوطي، همع الهوامع، ٢٥٠/١.

(٦) السيوطي، همع الهوامع، ١٧٦/٣.

(٧) المختار أحمد ديره، دراسة في النحو الكوفي، ٢٢٩، ٢٣٠.

(٨) ابن الأنباري، أسرار العربية، ١٩٦.

وتعددت المصطلحات المتعلقة بأنواع الاشتقاق: فنجد «الاشتقاق الصغير والأصغر وأُضيف مصطلح الاشتقاق العامّ للدلالة على مفهوم واحد، ونجد «الاشتقاق الكبير والأكبر»، ونجد «الاشتقاق الأكبر والإبدال اللغوي»، ونجد «الاشتقاق الكبّار والنحت»... فتعدد المصطلح للدلالة على مفهوم واحد، فهذا ابن جني يطلق مصطلح الاشتقاق الصغير والأصغر معاً للدلالة على مفهوم واحد وذلك في قوله: «فالصغير ما في أيدي الناس وكتبهم، كأن تأخذ أصلاً من الأصول فتتقراه فتجمع بين معانيه... نحو سلم، ويسلم، وسالم... فهذا الاشتقاق الأصغر»(١) فهو هنا يستخدم مصطلحي الاشتقاق الصغير والأصغر معاً للدلالة على مفهوم واحد. أما السيوطي فيأخذ مصطلحاً واحداً وهو الاشتقاق الأصغر، يقول: «وطريقة معرفته تقليب تصاريف الكلمة حتى يرجع منها إلى صيغة هي أصل الصيغ... كضرب فإنه دال على مطلق الضرب فقط أما ضارب ومضروب ويضرب واضرب فكلها أكثر دلالة وأكثر حروفاً.. وكلها مشتركة في (ض ر ب) وفي هيئة تركيبها، وهذا الاشتقاق الأصغر المحتج به»(٢). ورأى بعض المحدثين مصطلحاً جديداً للدلالة للدلالة على هذا المفهوم وهو الاشتقاق العام.

وتعدد مصطلح الاشتقاق الكبير فنجد الأكبر والكبير ونجد القلب. وقد ورد عند ابن جني بمصطلحين (الكبير والأكبر) في وقت واحد، فقد ذكر مصطلح الاشتقاق الأكبر عنواناً في الخصائص (باب في الاشتقاق الأكبر) وقال تحته: «هذا موضع لم يسمه أحد من أصحابنا، غير أن أبا علي ــ رحمه الله ــ كان يستعين به، ويخلد إليه، مع إعواز الاشتقاق الأصغر. لكنه لم يسمه.. وستراه فتعلم أنه لقب مستحسن وذلك أن الاشتقاق عندي على ضربين: كبير وصغير.. فالصغير.. وأما الاشتقاق الأكبر...»(٣) فالأكبر عنده هو الكبير كما أن الأصغر هو الصغير، ولكن هذا التعدد والتداخل أدى إلى اضطراب في المصطلح ترتب عليه اضطراب في المفهوم عند غيره. وارتأى فؤاد ترزي تسميته بالقلب(٤) وربما أخذ التسمية من من تعريفه: «أن تأخذ صلاً من الأصول الثلاثية فتعقد عليه وعلى تقاليبه الستة معنى

(١) ابن جني، الخصائص، ١٣٦/٢.

(٢) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، ٢٤٦/١.

(٣) ابن جني، الخصائص، ١٣٥/٢ ــ ١٣٦.

(٤) فؤاد ترزي، الاشتقاق، ص ٣٢٣.

واحداً»[١]. وأبقى إبراهيم أنيس على مصطلح ابن جني الاشتقاق الكبير، يقول: «فليس يكفي مثل هذا القدر الضئيل المتكلف لإثبات ما يسمى بالاشتقاق الكبير»[٢].

وكذلك تذبذب عند العلماء مصطلح الاشتقاق الأكبر أو ما يسمى الإبدال اللغوي، وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المخرج، فنجد مصطلح الاشتقاق الكبير والاشتقاق الأكبر والإبدال اللغوي والإبدال الاشتقاقي[٣]. وقد ورد عند ابن جني بالمفهوم دون المصطلح تحت عنوان «تصاقب الألفاظ لتصاقب المعاني» ومثّل بقوله تعالى: ﴿إنا أرسلنا الشياطين على الكافرين تؤزُّهم أزاً﴾ أي تزعجهم وتقلقهم فهذا في معنى تهزهم هزّاً، والهمزة أخت الهاء، فتقارب اللفظان لتقارب المعنيين»[٤]. وتداخل مصطلح الاشتقاق الكبار مع النحت والمراد منها واحد، ولم أجد لبساً في استخدامهما كما في مصطلحات الاشتقاق السابقة. ولو تم الاتفاق على مصطلح واحد ــ وليكن النحت مثلاً ــ لكان أولى. وأرى أن تعدد المصطلح يوقع في لبس واضطراب، والأولى تحديد المصطلح وليكن على النحو التالي: الاشتقاق الأصغر والاشتقاق الأكبر والإبدال اللغوي والنحت، وبهذا نخرج من مسألة تداخل المصطلح واضطرابه. أما أن ابن جني فقد استخدم الأصغر والصغير والأكبر والكبير فهو واضح عنده للدلالة على مفهوم محدد، ولكنه سبب إرباكاً لمن جاء بعده.

وتداخل عند ابن هشام مصطلح (لا) النافية للجنس مع (لا) التبرئة للدلالة على مفهوم واحد[٥]، مع أن التبرئة من اصطلاحات الكوفيين[٦]، يقول: «لا على ثلاثة أوجه: أحدها أن تكون نافية؛ وهي على خمسة أوجه: أحدها أن تكون عاملة عمل إنّ وذلك إذا أريد بها نفي الجنس على سبيل التنصيص، وتسمى حينئذ تبرئة»[٧]، فهنا يتداخل المصطلحان للدلالة على مفهوم واحد، ونجده في موضع آخر يضع عنواناً (حذف لا التبرئة) وعنواناً آخر (حذف لا النافية) وهو هنا يفرق بينهما لأنهما من خلال الأمثلة التي طرحها مختلفان[٨]. وذكر السيوطي أن لا النافية للجنس هي لا التبرئة، وقال: «إن الجمهور على أن (سي) اسم لا

(١) ابن جني، الخصائص، ١٣٦/٢.

(٢) إبراهيم أنيس، أسرار اللغة، ص ٦٨.

(٣) ينظر: عبد القادر المغربي، الاشتقاق والتعريب، ص١٢، وصبحي الصالح، دراسات في فقه اللغة، ص ٢٤٣.

(٤) ابن جني، الخصائص، ٥٣٩/١.

(٥) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣١٣.

(٦) الفراء، معاني القرآن، ١٢٠/١، ١٢١.

(٧) ابن هشام، مغني اللبيب، ٣١٣.

(٨) ابن هشام، مغني اللبيب، ٨٣٤.

التبرئة»[١]. ويرى المختار ديره أن التبرئة أقرب إلى التعبير عن النفي من مصطلح لا النافية للجنس، «فـ (لا) التبرئة حينما نطلقها في جملة لا تفيد معنى نفي الجنس وحده، وإنما تفيد أيضاً حكماً متعلقاً بالجنس كقولنا «لا رجل قائم» فهنا برّأنا الرجل من القيام بعد أن برأنا جنس الرجال من القيام أيضاً»[٢]. أقول هنا إن دلالة لا النافية للجنس تؤدي معنى لا التبرئة الذي ذكره المختار ديره فلا جديد، ولكن المسألة تكمن في تعدد المصطلح وتداخله وليس في دلالة المفهوم.

المحور الثاني: تعدد المصطلح وتداخله بين المدارس النحوية مع اختلاف المفهوم:

استخدم البصريون[٣] مصطلح (الفصل)؛ لأن هذه الألفاظ يُفصل بها بين الخبر وذي الخبر الخبر من غير اعتداد بها في الإعراب، ولا احتياج إليها في العودة على الأسماء، وقد وضعت للتأكيد. أما الكوفيون[٤] فأطلقوا مصطلح (العماد)، لأن ما بعدها قد يُعتمد عليه في بعض المواضع وقال ابن هشام: «سمي عماداً لأنه يعتمد عليه معنى الكلام» ويجعلونها حينئذٍ أسماءً[٥]. والصحيح عند المالقي[٦] أنها حروف لا يحتاج إليها في العودة، ولا يكون لها في بعض المواضع فيه محلٌ إعراب. ومن استخدامات الكوفيين لمصطلح العماد قول الفراء في تفسير قوله تعالى: ﴿وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمين﴾[٧] «جعلت» هم هاهنا عماداً، فنصب الظالمين[٨].

فتعدد المصطلح نفسه (الفصل والعماد) لم يحدث إرباكاً، ولكن الذي أحدث الإرباك توسع دلالته عند الكوفيين[٩] فلم يعد يطلق على ضمائر الرفع وحدها كما هو المعتاد بل شمل الضمير المنصوب في مثل «إياك» فـ (الكاف) ضمير و(إيّا) عماد، وفي كلام الأنباري تعميم أجمل في عبارته الكوفيين ولم يقل بعضهم، فهذا ثعلب لا يجيز ذلك ويرى أن ضمائر

(١) السيوطي، همع الهوامع، ٢٨٨/٢.
(٢) المختار أحمد ديره، دراسة في النحو الكوفي، ٢٧١.
(٣) ينظر: الكتاب/سيبويه ٣٨٩/٢، ٣٩٢ ــ٣٩٧، المقتضب /المبرد ١٠٣/٤، رصف المباني /المالقي ص ٢٠٧، أمالي ابن الحاجب، ٣٠٢/١ ــ ٣٠٣.
(٤) شرح المفصل /ابن يعيش ١٠٩/٣.
(٥) مغني اللبيب /ابن هشام، ص٦٤٤.
(٦) رصف المباني /المالقي، ص ٢٠٨.
(٧) سورة الزخرف، الآية ٧٦.
(٨) الفراء، معاني القرآن، ٣٧/٣.
(٩) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، المسألة (٩٨).

الرفع وحدها هي التي تقع عماداً[١]. وتداخل مصطلح العماد عند الكوفيين في مدلولـه مـع ضمير الشأن عند البصريين، فهذا الفراء يطلق مصطلح العماد أحياناً على ضـمير الشـأن ويظهر ذلك في تفسير قوله تعالى ﴿إلا أنْ تكونَ ميْتَةً﴾[٢]، ونحا الـدكتور إبـراهيم رفيـدة باللائمة على محققي كتاب معاني القرآن وعلى النحاس في إعرابه للقرآن الكريم، والـدكتور شوقي ضيف في المدارس النحوية لأنهم لم يكونوا دقيقين فيما نقلوه عن الفراء، وما أبدوا من آراء تجاه ضمير الشأن، وعدّ الفراء له عماداً[٣].

ومن المصطلحات التي تعددت وتداخلت مصطلح (ضمير الشأن)، فهو ضمير يتقدم الجملة الفعلية أو الاسمية؛ ليمهد لها ويثير الشوق والتطلع إليها، وهو يتضـمن معناهـا، ومدلولـه مدلولها، وسمي ضمير الشأن لأنه يرمز للشأن، أي للحال التي يراد الكلام عنهـا. ويطلـق الكوفيون مصطلح الضمير المجهول أو الاسم المجهول؛ لأنه لم يسبقه المرجع الـذي يعـود عليه، ويسميه بعض النحويين ضمير القصة؛ لأنه يشير إلى القصة، ويسمى ضـمير الأمـر والحديث. وهذه المصطلحات تشير إلى مفهوم واحد هو خبر أو حديث مستعظم يسأل عنـه فتكون الإجابة عنه بضمير الشأن[٤]. ويذكر ابن مالك أن هذا المصطلح يستخدم ضمن شروط شروط حددها النحويون منها: أن يليه مؤنث أو يشبه مؤنث بمذكر، أو تكون علامة تأنيث في الذي يليه، فإذا تحققت هذه الشروط فلا بد من تسميته ضمير القصة[٥]. واستخدم الكوفيـون ضمير المجهول للدلالة على المفهوم نفسه؛ لأن ذلك الشأن مجهول، لكونه مقدراً إلى أن يفسر بجملة. واستخدم ابن السراج هذه المصطلحات (ضمير الشأن والأمر والقصة) وقـال وهـو المسمى بالمجهول[٦]. واستخدم الفارسي ضمير القصة والحديث في توجيه إعراب قوله تعالى تعالى ﴿قل هو الله أحد﴾[٧] قال: ومن ذهب إلى أن (هو) كناية عن القصة والحديث كان اسم الله عز وجل عنده مرتفعاً بالابتداء و(أحد) خبره(٥). واستخدم ابن جنـي ضـمير الشـأن والحديث في توجيه إعراب قوله تعالى: ﴿لكنا هو الله ربي ولا أشرك بربي أحداً﴾[٨]، يقول: ألا تراه ضمير الشأن. وقولنا: الله ربي شأن، وحديث في المعنى.. ومن قرأ: «لكن هـو الله

(١) ثعلب، مجالس ثعلب ١٣٣/١.
(٢) سورة الأنعام، الأية ١٤٥. وينظر: الفراء، معاني القرآن، ٣٦١/١.
(٣) الفراء، معاني القرآن، ١٩٤/١، ١٩٥.
(٤) الاستراباذي، شرح الكافية، ٢٧/٢.
(٥) ابن مالك، شرح التسهيل، ١٦٠/١.
(٦) ابن السراج، الأصول في النحو، ٨٦/١.
(٧) سورة الصمد، الآية١.
(٨) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، ٤٥٨/٦.

ربي» و(هو) ضمير الشأن، والجملة بعده خبر عنه[١]، ويطلق الفراء مصطلح العماد على ضمير الشأن، ففي قوله تعالى: ﴿فإنها لا تعمى الأبصار﴾[٢] قال الفراء: «الهاء هاء عماد توفّى بها إن»[٣].

ومن المصطلحات التي تداخلت عند سيبويه ودلت على مفهومين مختلفين (اسم الفاعل) و(اسم المفعول)، فاستخدمهما سيبويه للدلالة على اسم كان وخبرها إضافة إلى دلالتهما الصرفية، فقد سمّي اسم كان (اسم الفاعل) وخبرها (اسم المفعول)، ثم سمّى الأول فاعلاً والثاني مفعولاً، وهذه المصطلحات مضطربة عنده فقد استعمل ما دل على الصيغة الصرفية (اسم الفاعل واسم المفعول) في مكان ما يدل على وظيفة (اسم كان وخبرها)، ثم استعمل ما دل على وظيفة الفاعل والمفعول في مكان اسم كان وخبرها، يقول تحت باب (الفعل الذي يتعدى اسم الفاعل إلى اسم المفعول واسم الفاعل والمفعول فيه لشيء واحد): «وذلك قولك، كان ويكون، وصار، وما دام، وليس وما كان نحوهن من الفعل مما لا يستغني عن الخبر، تقول: كان عبد الله أخاك، فإنما أردت أن تخبر عن الأخوة، وأدخلت كان لتجعل ذلك فيما مضى..»[٤]، ويقول في موضع آخر: «وإذا كان معرفة فأنت بالخيار، أيهما جعلته فاعلاً رفعته»[٥]، واستخدم المبرد المفعول للدلالة على خبر كان، واستعمل اسم كان وخبرها، يقول: يقول: «فإن كن الاسم والخبر معرفتين، فأنت بالخيار، تقول: كان أخوك المنطلق، وكان أخاك المنطلق..»[٦]، واستخدم ابن السراج مصطلح اسم كان وخبرها «... كان ذلك المضمر المضمر اسم (كان) وكانت الجملة خبرها»[٧] وقال الفارسي: «ويستقيم أن تقدم الخبر على الاسم فتقول: كان أخاك زيد، وكان منطلقاً زيد»[٨] ومن هنا نجد اضطراباً في المصطلح عند عند سيبويه، وضبط له بعد المبرد، لأن المبرد استخدم المصطلحين.

ومن المصطلحات التي تعددت وبالتالي تداخلت نتيجة اختلاف المدارس (الحشو، والزيادة، واللغو، والاعتراض) وما يرادفه (الالتفات، والاحتراز، والاحتراس، والتطويل، والتذييل..)،

---

(١) ابن جني، المحتسب في تبيين وجوه شواذ القراءات، ٣١/٢.
(٢) سورة الحج، الأية ٤٦.
(٣) الفراء، معاني القرآن، ٢٨٨/٢.
(٤) سيبويه، الكتاب، ٤٥/١.
(٥) سيبويه، الكتاب، ٤١/١.
(٦) المبرد، المقتضب، ٨٧/٤.
(٧) ابن السراج، الأصول في النحو، ٨٦/١.
(٨) الجرجاني، المقتصد في شرح الإيضاح، ٤٠٥/١.

ومن خلال تصفح بعض كتب اللغة وجدت تفاوتاً في استخدام هذه المصطلحات على النحو التالي:

استخدم الخليل مصطلح الحشو والزيادة(١). وكذلك استخدم سيبويه مصطلح الحشو واللغو والتوكيد والزيادة(٢). وأضاف ابن جني مصطلح الاحتياط والتمكين(٣).

وأمام هذا التذبذب في إطلاق هذه المصطلحات وجدت الخليل بن أحمد قد استخدم مصطلح (حشو) في الحديث عن بعض الآيات، وذلك في تعليقه على قوله تعالى: ﴿ولقد آتينا موسى وهارون الفرقان وضياء﴾(٤). فذكر أن معناه: آتينا موسى وهارون الفرقان ضياءً. وبين أنه «لا موضعٍ للواو ههنا إلا أنها أدخلت حشواً»(٥). وذكر في موضع آخر أنّ «لا حشو مثل قول الله جلَّ وعزَّ: «ما منعك ألا تسجد(٦). فمعناه أن تسجد(٧)». «ولا التي للصلة قوله تعالى: تعالى: ﴿لا أقسم﴾(٨) معناه أقسم ولا صلة»(٩).

وكذلك نلاحظ أن سيبويه تابع الخليل في إطلاق هذه المصطلحات. فقد استخدم مصطلحات (حشو) و(زيادة) و(لغو) في الكتاب عند حديثه عن الحروف الزائدة، لأنه كان ينظر إلى تأثير هذه الحروف فيما بعدها(١٠)، وذلك قوله في زيادة (إنْ): «وتكون لغواً في قولك: ما إن يفعل»(١١)، واللغو عنده ما لم يحدث إذا جاء شيئاً من العمل لم يكن قبل أن يجيء. ويقول في حديثه عن (ما) في قوله تعالى ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾(١٢) «وهي لغو في أنها لم تحدث إذا جاءت شيئاً لم يكن قبل أن تجيء من العمل، وهي توكيد للكلام»(١٣). وذكر استخدم مصطلح

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، الجمل في النحو، ص ٢٦٣، ٢٨٨، ٣١٦.

(٢) سيبويه، الكتاب، ١٤٠/٣، ٢٢١/٤ ــ ٢٢٦.

(٣) المبرد، المقتضب، ١٨٣ ، ١٣٧.

(٤) سورة الأنبياء، الآية ٤٨.

(٥) الخليل ابن أحمد، الجمل في النحو، ص ٢٨٨.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٢.

(٧) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص ٣٠١، ٣٠٢.

(٨) سورة القيامة، الآية ١.

(٩) الخليل بن أحمد، الجمل في النحو، ص ٣٠٢.

(١٠) سيبويه، الكتاب، ١١١/٣.

(١١) سيبويه، الكتاب، ٢٢٠/٤.

(١٢) سورة النساء، الآية ١٥٥.

(١٣) سيبويه، الكتاب، ٢٢١/٤.

(حشو) عند حديثه عن (لا)، وذلك قوله: «فمّما فُصل بينه وبني لا بحشو قوله تعـالى» ﴿لا فيها غول ولا هم عنها ينزفون﴾[١].

فعدّ (فيها) حشواً فصل بين (لا) واسمها مع أنّ له موقعاً إعرابياً وارتباطاً نحوياً، وهذا لا يحسن إلا أن تعيد لا الثانية، لأن جُعل جواباً، ولم تجعل لا بمنزلة ليس؛ لوجود الفصـل[٢]. وتابع النحاة الخليل وسيبويه في إطلاقهم هذه المصطلحات الأمر الذي دفع ابن يعـيش إلـى إرجاع تعدد المصطلحات إلى اختلاف المدارس، فالبصـريون يعبـرون بالزيـادة واللغـو؛ والكوفيون بالصلة والحشو. وذلك في قوله: «والصلة والحشو من عبارات الكوفيين، والزيادة والإلغاء من عبارات البصريين»[٣]. مع أنّ الأمر على غير ما ذكر فهذه المصطلحات وجدت وجدت عند البصريين كما وجدت عند الكوفيين وليست خاصة بمدرسة دون أخرى. ويبدو أن هذه المصطلحات أكثر ما تطلق عند النحاة على زيادة الحروف، ويكون دخولها وخروجهـا سواء، لا تغير أصل المعنى بل تمنحه معنى إضافياً أكده النحاة بقولهم تفيد التوكيد وبينه ابن جني بالإحاطة والتمكين.

ونجد الفراء يطلق مصطلح الصلة على الأحرف الزائدة في القرآن الكريم تأدباً وتورعـاً من أن يكون في القرآن الكريم زائد، فعندما أعرب قوله تعالى: ﴿فبما رحمةٍ مـن الله لنـت لهم﴾[٤] قال«وما هنا صلة والدليل تخطي تأثير حف الجر إلى الاسم الواقـع بعـدها وهـو (رحمة) بالجر، وفي قوله تعالى: ﴿فبما نقضهم ميثاقهم﴾[٥]» قال: «المعنى فبنقضهم» أي أنه أنه حذف «ما» في المعنى فهي حرف صلة[٦]، ويستعمل مصطلح الصلة مع الحشو في سياق سياق واحد، فعند حديثه عن الآية ﴿إنْ تبدوا الصدقات فنعمّا هي﴾[٧] يقول رفعت «هي» بـ «نعما» ولا تأنيث في «نعم» ولا تثنية إذا جعلت «ما» صلة لها فتصير «ما» مـع «نعـم» بمنزلة «ذا» من جندا.. ولو جعلت «ما» على جهة الحشو كما تقول: عمّـا قليـل آتيـك[٨]. ويستخدم مصطلح اللغو للدلالة على الأحرف الزائدة، لكنه لا يطلقها على الأحرف الزائدة في

---

(١) سورة الصافات، آية ٤٧، ينظر: سيبويه، الكتاب، ٢٩٩/٢.
(٢) سيبويه، الكتاب، ٢٩٨/٢ ــ ٢٩٩.
(٣) ابن يعيش، شرح المفصل، ١٢٨/٨.
(٤) سورة آل عمران، الأية ١٥٩.
(٥) سورة النساء، الآية ١٥٥.
(٦) الفراء، معاني القرآن، ٢٢٤/١.
(٧) سورة البقرة، الآية ٢٧١.
(٨) الفراء، معاني القرآن، ٥٧/١، ٥٨.

القرآن بل استخدمه للدلالة على الزائد في الشعر والكلام العادي يقول في تعليقه على اجتماع «ما» و«إن» في قول الشاعر:

مــــا إن رأينـــا مـــثلهن لمعشــــر سـود الـــرؤوس فـــوالج وفيـــول

«لاختلاف اللفظين يجعل أحدهما لغواً»[1]. ومن هنا نجد أنه استخدم (الصــلة والحشــو واللغو) للدلالة عن الحرف الزائد. وحصل تداخل في مصطلح الصلة عند الفراء مع مصطلح الصلة عند البصريين الذي هو صلة الموصول، ففي تعليقه على الآية ﴿من ذا الذي يقــرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له﴾[2] علل الرفع في قراءة (فيضاعفُه له) قائلاً من رفع جعل الفاء الفاء منسوقة على صلة الذي ومن نصب أخرجها من الصلة وجعلها جواباً لــ «من» لأنهــا استفهام[3]، فهو هنا لا يقصد حرف صلة بل يقصد (يقرض) الذي وقع صـــلة الموصـــول، والتداخل في المصطلح هنا سبب إرباكاً أوقع الأنصاري في لبس وذلك عنــدما يقــول عــن الصلة والحشو: «كلاهما يراد به ما يقع بعد الأسماء الموصولة ويسمى صلة الموصول»[4].

المحور الثالث: تعدد المصطلح وتداخله نتيجة اختلاف العلوم:

يتعدد المصطلح ويتداخل نتيجة اختلاف العلوم، فمثلاً مصطلح الخبــر لــه معنــى عنــد البلاغيين يختلف عنه عند النحويين، وقد يتداخل معه وقد يخالفه، فهو عند النحويين «الجزء الذي حصلت به الفائدة مع المبتدأ غير الوصف المذكور»[5]. وعند البلاغيين هو الكلام الذي يحتمل الصدق والكذب لذاته، نحو قولنا: جاء زيد، فهذه الجملة أفادت نسبة المجيء إلى زيد والحكم به عليه، فإن وافق ذلك الواقع كان الخبر صادقاً ووصف الكلام بالصدق، وإن خالفه كان الكلام كاذباً ووصف الكلام بالكذب[6]، ونجد أن الخبر عند الجرجاني نوعان: نوع يكون يكون جزءاً من الجملة لا يتم المعنى إلا به، ونوع ليس بجزء من الجملة، وهو بهذا يتــداخل مع مصطلح الخبر عند سيبويه[7].

(١) الفراء، معاني القرآن، ١٧٦/١.
(٢) سورة البقرة، الآية ٢٤٥.
(٣) الفراء، معاني القرآن، ١٥٨/١.
(٤) أحمد مكي الأنصاري، ص ٤٤١.
(٥) ابن هشام، أوضح المسالك، ١٧٦/١.
(٦) بسيوني عبد الفتاح، علم المعاني، ص٣٠.
(٧) ينظر ص٦ من البحث.

وهذا شأن مصطلح الحشو عند النحويين[١] وعند البلاغيين تعدد وتداخلت دلالته. فتداخلت عدة مصطلحات عند البلاغيين مع مصطلح الحشو رأى مطلقوها أنها تشبه الحشو على النحو التالي:

١ ــ تداخل مصطلح الحشو مع التتميم، فعندما علَّق ابن رشيق القيرواني على (ظالمين) في بيت ابن المعتز يصف خيلاً[٢]:

صَبَبْنَا عليها ظالمين سياطنا　　فطارت بها أيدٍ سراعٌ وأرجلُ

قال: «إتيانه بهذه اللفظة التي هي حشو في ظاهر الأمر أفضل من تركها، وهذا شبيه بالتتميم»[٣]. ورأى أنّ القول بالتتميم أولى من الحشو.

٢ ــ تداخل مصطلح الحشو مع الالتفات والاحتراس فعندما علَّق القيرواني على (إنْ بقيت) في قول الفرزدق[٤]:

سَتَأْتيك مِنِّي ــ إن بقيت ــ قصائد　　يُقصِّر عن تحبيرها كُلُّ قائل

قال: «فقوله (إن بقيت) حشو في ظاهر لفظه، وقد أفاد به معنى زائداً، وهو شبيه بالالتفات من جهة، وبالاحتراس من جهة أخرى»[٥].

٣ــ تداخل مصطلح الحشو مع التطويل: «وهو ألا يتعين الزائد في الكلام»، فالزيادة إذا لم تحقق فائدة في الكلام تسمى تطويلاً أو حشواً وذلك إذا كانت غير متعينة، كالمترادفين: الكذب والمين، والنأي والبعد وأقوى وأقفر، ونوم ونعاس، وحظ ونصيب[٦]. ومنه قول عنترة[٧]:

حُيِّيتَ من طلل تقادم عهده　　أقوى وأقفر بعد أم الهيثم

فأقوى وأقفر بمعنى واحد، ولا يتغير المعنى بإسقاط أيهما، وأرى أنها جاءت لإكمال الوزن وتأكيد المعنى. ومنه قول الحطيئة[٨]:

قالت أمامة لا تجزع فقلت لها　　إن العزاء وإنّ الصبر قد غلبا

---

(١) ينظر ص ١٤ من البحث.
(٢) ديوان ابن المعتز، ص ٣٦٤.
(٣) العمدة، ابن رشيق القيرواني، ١١٤/٢.
(٤) ديوان الفرزدق، ص ٤٥٥.
(٥) العمدة، ابن رشيق القيرواني، ١١٤/٢، وبسيوني عبد الفتاح فيّود، علم المعاني، ١٩٨/٢.
(٦) الإيضاح في علم البلاغة، القزويني، ص ١٧٤.
(٧) ديوان عنترة، ص١٦.
(٨) ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، ص١٠.

والصبر والعزاء بمعنى واحد أيضاً. فنرى القزويني يفرق بينهما فتارة يوضح التطويل بقوله:

«وهو ألا يتعين الزائد في الكلام، نحوق قوله: وألفى قولها كَذِباً ومينا»، وتارة يوضح الحشو بقوله:

والحشو ما يتعين أنه زائد، وهو ضربان: ما يفسد المعنى[١]، وما لا يفسد المعنى، وذكر بعض الشواهد التي ذكرت سابقاً.

٤ــ تداخل مصطلح الحشو مع مصطلح الاعتراض عند بعض البلاغيين[٢] وذكر ذلك العلوي في الطراز قائلاً: «وبعضهم يُسميه الحشو؛ وحده كل كلام أدخل فيه لفظ مفرد أو مركب لو أسقط لبقي الكلام على حاله في الإفادة»[٣].

الاعتراض مصطلح من المصطلحات التي اشتغل بها البلاغيون، وبينوا مواضعه ودلالاته إلا أن هذا المصطلح كان مضطرباً عندهم خلافاً للنحويين الذين كان عندهم مستقراً[٤] فنجده يتكرر بتسميات مختلفة: الالتفات، والاستدراك، والتتميم، والتمام، والتكميل، والحشو، ومعظمها من اصطلاحات البيانيين فلهم اصطلاحات مخالفة لاصطلاح النحويين[٥].

أ) فتداخل مصطلح الالتفات مع الاعتراض: فمصطلح الالتفات عند ابن المعتز وقدامة بن جعفر والعسكري ومن تبعهم[٦] غير ابن رشيق ثابت واضح الدلالة إلى جانب مصطلح الاعتراض.

في حين نجد ابن رشيق جعل مصطلح الاعتراض وأمثلته تحت الالتفات[٧]. ولا غرو أن يحصل هذا الخلط لقوة التماثل والملاءمة في الدلالة لهذين المصطلحين؛ مع أن أبا القاسم

---

(١) الخطيب القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٧٤.

(٢) ينظر: ابن المعتز، البديع، ص ١٥٤، العسكري، الصناعتين، ص ٤٨، ٣٩٨، ابن رشيق القيرواني، العمدة، ٧١/٢، ١١٣، القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص١٧٤، ١٩٧.

(٣) يحيى بن حمزة العلوي، كتاب الطراز، ص ٢٨٣.

(٤) ابن المعتز، البديع، ص ١٥٤. وينظر: العسكري، كتاب الصناعتين، ص ٣٩٢.

(٥) ابن جني، الخصائص، ٣٣٥/١، وينظر: فخر الدين الرازي، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، ص ٢٨٧، ابن هشام، مغني اللبيب، ٤٥٩ حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص٢٠.

(٦) ينظر: ابن المعتز، البديع، ص ١٥٢ ــ ١٥٤ قدامة بن جعفر، نقد الشعر، ص ١٤٦، العسكري، الصناعتين، ص ٣٩٢. ضياء الدين ابن الأثير، المثل السائر، ٤/٢.

(٧) ابن رشيق، العمدة، ٧١/٢.

السلجماسي[١] انتقد هذا الخلط في دلالة مصطلحي الاعتراض والالتفات، واعترض على من جعل مصطلح الالتفات مشتركاً مع الاعتراض، ويرى أنه غلط من عدّهما نوعاً واحداً غير متباين، ومن أمثلة ابن رشيق التي أوردها تحت باب الالتفات قول كثير عزة[٢]:

لو ان الباخلين ــ وأنت منهم ــ رأوك تعلموا منك المطالا

على أنه التفات مع أنه اعتراض بين اسم (أنّ وخبرها) وهو قوله (وأنت منهم) فهو اعتراض كلام في كلام. وبيّن أنّ ابن المعتز ذكر ذلك وجعله باباً على حدته بعد الالتفات وسائر الناس يجمع بينهما[٣]. ومنه قول عوف بن محلم[٤]:

إن الثمانين ــ وبلغتها ــ قد أحوجت سمعي إلى ترجمان

«فقوله (وبلغتها) التفات، وقد عدة جماعة من الناس تتميماً، والالتفات أشكل وأولى بمعناه»[٥]. مع أن هذه الشواهد جميعاً ترد تحت باب الاعتراض عند ابن المعتز[٦]، والعسكري[٧]، ومن تبعهم.

وكأنّ ابن رشيق عندما يعد الاعتراض جزءاً من الالتفات بمعناه الواسع يلتفت فيه إلى الجانب المعنوي قبل الجانب التركيبي، وربما تعود السبب في ذلك إلى أنّ الاعتراض باب من أبواب شجاعة العربية[٨].

ب) وتداخل مصطلح الاعتراض مع التتميم: فهناك شواهد تدرج تحت التتميم في حين هي من الاعتراض، فكل شاهد وقع فيه الاعتراض، أو ما يسمى بالتتميم بين متلازمين، يطلب كل منهما الآخر، ويمكن أن يستغنى عنه فهو اعتراض. فلا يمكن أن نقول إن (على حبه) في

---

(١) أبو القاسم السلجماني، المنزع البديع في تحسين البديع، ص٤٤٢، وينظر: حسن طبل، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، ص٢٢.

(٢) ديوان كثير عزة، ص ٥٠٧، ويرد هذا البيت تحت باب الحشو المحمود عند العسكري، ينظر: العسكري، الصناعتين، ص ٤٨.

(٣) ابن رشيق، العمدة، ٧١/٢، وينظر: ابن المعتز، البديع، ص ١٥٤.

(٤) ابن رشيق، العمدة، ٧٢/٢.

(٥) ابن رشيق، العمدة، ٧٢/٢.

(٦) ابن المعتز، البديع، ص ١٥٤.

(٧) العسكري، الصناعتين، ص ٣٩٤.

(٨) نجم الدين بن الأثير الحلبي، جوهر الكنز، ص ١٣٠، نقلاً عن: عز الدين إسماعيل، جماليات اللغة، ص ٨٨١.

قوله تعالى: ﴿ويطعمون الطعام على حبه مسكيناً ويتيماً وأسيراً﴾(١) اعتراض؛ لأن التركيب يطلبه ولا يستغنى عنه. في حين نقول إنّ (يا جنتي) في قول المتنبي(٢):

وخفُوق قَلْب لو رأيْت لهيبه   يا جَنَّتي لرأيت فيه جَهَنَّما

اعتراض؛ لأنه وقع بين فعل الشرط وجوابه، ويمكن أن يستغنى التركيب عنه نحوياً. ولكن له دلالة ومعنى، فهو ضروري لإقامة الوزن، وفي الوقت نفسه أفاد تتميم المطابقة بين (الجنة، وجهنم)(٣).

ج) وتداخل مصطلح الاعتراض مع الاحتراس، ولم يرد (الاحتراس) على أنه باب مستقل عند المتقدمين من البلاغيين(٤)، بل كانوا يعدونه معنى من معاني التتميم، في حين ورد على أنه باب مستقل عند القزويني(٥)، ومن أمثلة الاحتراس بين متلازمين ويشارك حينها الاعتراض قول طرفة بن العبد(٦):

فسقى ديارَك ــ غير مفسدها ــ   صوْبُ الربيع وديمة تهمي

فقوله (غير مفسدها) احتراس عن المطر المسترسل الذي يسبب الخراب والدمار، وقع بين متلازمين. ويسمى التكميل بالاحتراس عند القزويني(٧)، وهو اعتراض توسط بين متلازمين. متلازمين.

ومنه قول عبد الله بن المعتز في وصف الخيل(٨):

صَبَبنا عليها ــ ظالمين ــ سياطنا   فطارت بها أيد سراعٌ وأرجل

فقوله (ظالمين) احتراس بين الفاعل ومفعوله، دفع له ما قد يتوهم من أنَّها بطيئة في المشي، ثقيلة في السير. وقد مرَّ في باب الحشو(٩)، وقال عنه ابن رشيق إنه يشبه التتميم.

---

(١) سورة الإنسان، الآية ٨.

(٢) ديوان المتنبي، ٥٧/١.

(٣) العلوي، الطراز، ص٤٥٠.

(٤) ينظر: العسكري، الصناعتين، ص ٣٨٩، وابن رشيق، العمدة، ٨١/٢، ١١٣، ١١٦.

(٥) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٩٥.

(٦) ديوان طرفة بن العبد، ص ٨٨، وينظر: الصناعتين، ص ٣٩٠، وابن رشيق، العمدة، ٨١/٢، والقزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٩٥، وبسيوني عبد الفتاح، علم المعاني، ٢١٠/٢.

(٧) القزويني، الإيضاح في علوم البلاغة، ص ١٩٥.

(٨) ديوان ابن المعتز، ص ٣٦٤.

(٩) ابن رشيق القيرواني، العمدة، ١١٣/٢، ١١٤.

د) وتداخل مصطلح الاعتراض مع التكميل: فالتكميل أو الإكمال هو التتميم عند العسكري[1].

هـ) وتداخل مصطلح الاعتراض مع التذييل: فقد يشمل الاعتراض بعض صور التذييل[2] أي ما يكون بجملة لا محل لها من الإعراب، وقعت بين جملتين متصلتين معنى، نحو: «فلان ينصر الحق ـ إن الحق منصور ـ ويخذل الباطل».

وبعد هذا العرض نخلص إلى أن هذه المصطلحات متداخلة؛ لأن الدلالة المعنوية بينها متقاربة إلى درجة كبيرة. فنجد أنه استخدم مصطلح التتميم بمعنى التكميل، والتذييل بمعنى التتميم، والتكميل بمعنى الاحتراس، ونتج عن هذا التداخل ورود بعض الشواهد في أكثر من باب، ففي الوقع الذي يطلق على شاهد ما اعتراض يطلق عليه اسم تتميم، وهكذا، فإن الاعتراض ما وقع بين متلازمين ليس له ارتباط نحوي، أما إذا وقع بفضلة فليس اعتراضاً؛ «لأن الفضلة لا بد لها من إعراب». وعليه فإن هناك اتصالاً وثيقاً بين الاعتراض والحشو. فكل ما دخل التركيب بين متلازمين مع إمكانية الاستغناء عنه، دون أن يحدث خللاً في التركيب يعد اعتراضاً (حشواً)، من غير أن نغفل الجانب المعنوي له.

وعليه فإن هذا البحث لم يجمع كل المصطلحات التي تعددت وتداخلت بل اكتفى بإلقاء الضوء على مسألة تعدد المصطلح وتداخله التي يعج بها التراث اللغوي، ولا بد من باحثين كثر يضيفون إلى هذا الجهد المتواضع ما ينير جنبات كثيرة تناولتها بإجمال، ويوسع ما ورد في هذا البحث منها بإيجاز.

والحمد لله رب العالمين

ثبت بالمصادر والمراجع

١) ابن الأثير (ضياء الدين)، المثل السائر، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، د. ط، ١٩٣٩م.

٢) الاستراباذي (رضي الدين)، شرح الكافية، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د. ت.

٣) إسماعيل (عز الدين)، جماليات اللغة، من كتاب (قراءة جديدة لتراثنا النقدي)، النادي الأدبي الثقافي، جدة، أبوللو للنشر، القاهرة، د. ط، د.ت.

٤) الأنباري، الإنصاف في مسائل الخلاف، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، د.ط، ١٩٨٧م.

٥) الأنصاري (أحمد مكي)، أبو زكريا الفراء ومذهبه في النحو واللغة، د. ن، القاهرة، د. ط، ١٩٦٤م.

(١) العسكري، الصناعتين، ص ٣٨٩.

(٢) ينظر: العلوي، الطراز، ص ٤٥٣.

٦) أنيس (إبراهيم)، أسرار اللغة، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة د. ط، ١٩٤٧م.
٧) بابعبير (عبد الله)، ظاهرة الاستغناء في النحو العربي، رسالة ماجستير مخطوطة بإشراف الأستاذ الدكتور علي الحمد، قسم اللغة العربية، جامعة اليرموك، الأردن، ١٩٩٣.
٨) ترزي (فؤاد)، الاشتقاق، منشورات كلية العلوم والآداب، جامعة بيروت، دار الكتب، بيروت د. ط، ١٩٦٨م.
٩) التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق علي دحروج، مكتبة لبنان، لبنان، ط١ ،١٩٩٦.
١٠) ثعلب، مجالس ثعلب، شرح وتحقيق عبد السلام هارون، دار المعارف، مصر، ط٢، ١٩٥٦م.
١١) الجرجاني (عبد القاهر)، دلائل الإعجاز، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، د.ت.
١٢) المقتصد في شرح الإيضاح، تحقيق: كاظم بحر المرجان، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد، بغداد، د.ت.
١٣) ابن جعفر (قدامة)، نقد الشعر، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط٣، د.ت.
١٤) ابن جني، الخصائص، تحقيق محمد علي النجار، دار الشؤون الثقافية، بغداد، د.ط، ١٩٩٠م.
١٥) المحتسب، في تبيين وجوه شواذ القراءات، تحقيق أحمد شلبي وعلي ناصف، البابي الحلبي، القاهرة، د.ت.
١٦) ابن الحاجب، الأمالي، تحقيق: فخر صالح قدارة، دار عمّار، عمان، دار الجبل بيروت، د.ط، ١٩٨٩م.
١٧) الحطيئة، ديوان الحطيئة برواية وشرح ابن السكيت، تحقيق: نعمان محمد، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط١، ١٩٨٧م.
١٨) الحمد (علي توفيق)، في المصطلح العربي، free web sit hostin free servers com. الصفحة الخامسة (الإنترنت).
١٩) ابن خالويه، الحجة في القراءات السبع، مؤسسة الرسالة، بيروت، د.ط، ١٩٩٠م.
٢٠) ديره (المختار أحمد)، دراسة في النحو الكوفي، دار قتيبة، طرابلس، د.ط، د.ت.
٢١) الرازي (فخر الدين)، نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز، تحقيق بكر شيخ أمين، دار العلم للملايين، بيروت د.ط، ١٩٨٥م.
٢٢) ابن السراج، الأصول في النحو، تحقيق عبد الحسين الفتلي، مؤسسة الرسالة، ط١، ١٩٨٥م.
٢٣) السلجماسي (أبو القاسم)، المنزع البديع في تحسين أساليب البديع، تحقيق: علال الغازي، مكتبة المعارف، الرباط، د.ط، ١٩٨١م.
٢٤) سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجيل، بيروت، ط١، د.ت.
٢٥) السيوطي، المزهر في علوم اللغة وأنواعها، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي، د.ت.
٢٦) همع الهوامع في شرح جمع الجوامع، تحقيق عبد العال سالم مكرم، دار البحوث العلمية، بيروت، د.ط،، د.ت.

٢٧) أبو شهاب (حمدة)، منهج تقرير مسائل من النحو، رسالة دكتوراه (مخطوطة) جامعة اليرموك، الأردن، ٢٠٠٤م.
٢٨) الصالح (صبحي)، دراسات في فقه اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط٧، ١٩٧٨م.
٢٩) ضيف (شوقي)، المدارس النحوية دار المعارف، القاهرة، د.ط، ١٩٦٨م.
٣٠) طبل (حسن)، أسلوب الالتفات في البلاغة العربية، دار الفكر العربي، القاهرة، ط١، ١٩٩٨م.
٣١) ابن العبد (طرفة)، الديوان، دار صادر بيروت، ١٩٦١م.
٣٢) أبو العزم (سعيد)، المصطلحات النحوية نشأتها وتطورها رسالة ماجستير، كلية دار العلوم، القاهرة، ١٩٧٧م.
٣٣) عزة (كثير)، جمعه إحسان عباس، دار الثقافة، بيروت، د.ط، ١٩٧١م.
٣٤) العسكري، الصناعتين، تحقيق: علي محمد البجاوي وزميله، المكتبة العصرية، بيروت د.ط، ١٩٩٨م.
٣٥) العلوي (يحيى بن حمزة)، كتاب الطراز، مراجعة وضبط محمد عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٩٥م.
٣٦) عنترة، الديوان، دار صادر، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
٣٧) الفراء، معاني القرآن، تحقيق أحمد يوسف نجاتي ومحمد النجار، دار السرور، بيروت، د.ط، د.ت.
٣٨) الفراهيدي (لخليل بن أحمد)، الجمل في النحو، تحقيق فخر الدين قباوة، مؤسسة الرسالة، بيروت ط١، ١٩٨٥م.
٣٩) الفرزدق، الديوان، شرحه علي فاعور، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٧م.
٤٠) فيود (بسيوني عبد الفتاح)، علم المعاني، مؤسسة المختار، القاهرة ودار المعالم الثقافية، السعودية، ط١، ١٩٩٩م.
٤١) القزويني، الإيضاح في علم البلاغة، ا، تحقيق عبد الحميد هنداوي، مؤسسة المختار، القاهرة، ١٩٩٩م.
٤٢) القوزي (عوض)، المصطلح النحوي، جامعة الرياض، الرياض (المملكة العربية السعودية) ط١، ١٩٨١م.
٤٣) القيرواني (ابن رشيق)، العمدة في محاسن الشعر، تقديم صلاح الدين الهواري، دار مكتبة دار الهلال، بيروت، ط١، ١٩٩٦م.
٤٤) المالقي، رصف المباني، تحقيق أحمد الخراط، دار القلم، دمشق، ط٢، ١٩٨٥م.
٤٥) ابن مالك، شرح التسهيل، تحقيق محمد عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ط، ٢٠٠١م.
٤٦) المبرد، المقتضب، تحقيق محمد عبد الخالق عضيمة، لجنة أحياء التراث الإسلامي، القاهرة، ط٣، ١٩٩٤م.
٤٧) المتنبي، الديوان، مصطفى سبتي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٩٨٦م.

٤٧) ابن المعتز، البديع، تحقيق محمد عبد المنعم خفاجي، دار الجبل، بيروت، ط١، ١٩٩٠م.
٤٨) ابن المعتز، الديوان، تحقيق: كرم البستاني، دار صادر، بيروت، د.ط، د.ت.
٤٩) المغربي (عبد القادر)، الاشتقاق والتعريب، لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، د.ط، ١٩٤٧م.
٥٠) ابن هشام، أوضح المسالك، المكتبة العصرية، بيروت، د. ط، ٢٠٠٣م.
٥١) مغني اللبيب، تحقيق مازن المبارك، دار الفكر، بيروت، ط٦، ١٩٨٥م.
٥٢) ويس (أحمد محمد)، الانزياح في منظور الدراسات الأسلوبية، كتاب الرياض، مؤسسة اليمامة، الرياض، ط١، ٢٠٠٣م.
٥٣) ابن يعيش، شرح المفصل، إدارة الطباعة المنيرية، مصر د. ط، د.ت.

/ /

تطور المنهج العلمي التجريبي عند علماء المسلمين

د.سعد الدين خرفان(*)

U——————————————— u

١ـ المقدمة:

ظهر الإسلام في الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ولم يكن العرب أهل حضارة عريقة فقد شاعت فيهم الأمية وانتشر الجهل والخرافة فكانت أول آية نزلت على النبي الكريم بمثابة ثورة على هذا الواقع. إذ أنها كانت تأمره بالقراءة والتي هي وسيلة العلم والمعرفة. يقول الله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ{١} خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ{٢} اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ{٣} الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ{٤} عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ{٥}﴾ (سورة العلق الآيات ١-٥). وفي أقل من قرن انتشر الإسلام حتى بلغ المحيط الأطلسي أو بحر الظلمات غرباً وحدود الصين شرقاً. وامتد من وسط أوروبة وبلاد ما وراء النهر شمالاً إلى الهند جنوباً. ومع توسع الدولة الإسلامية دخلت شعوب عديدة فيه. وكان لهذه الشعوب حضارات قديمة ومعارف مختلفة. ففي بلاد الشام ومصر كانت الحضارة الهلينيستية وريثة التلاقح الحضاري بين اليونان والشرق أيام الإسكندر المقدوني. وفي بلاد فارس كانت الديانة الزرادشتية والحضارة الفارسية القديمة. وفي السند كانت

(•) رئيس جامعة الاتحاد الخاصة

الحضارة الهندية العريقة. واتصل المسلمون بالحضارة الصينية عن طريق الحضـــارة الهندية وبلاد ما وراء النهر والتجارة. وهكذا استوعبت الحضارة الإسلامية الجديدة هذه العلوم والمعارف وولفت منها توليفة عجيبة لم يتهيأ مثلها من قبل في التـــاريخ. ولأول مرة تجتمع حضارة الشرق والغرب ومعارفهما في رباط متقن. وفي ذلك تقول الباحثة خولي(١): **(كان العرب المسلمون أمة جديدة بلا تراث علمي سابق. فقـــرأوا التـــراث الفكري للقدماء بعقول متفتحة بلا خلفيات تعوقهم. ولذلك وقفت الثقافات الإغريقيـــة واللاتينية والهندية والصينية جميعاً بالنسبة لهم على قدم المساواة وكان من نتـــائج هذه العقلية المتعطشة للمعرفة عند المسلمين أنهـــم أصـــبحوا بالفعـــل المؤسســـين الحقيقيين لمفهوم العالمية أو وحدة المعرفة الإنسانية وهي إحـــدى الســـمات بالغـــة الأهمية بالنسبة للعلم الحديث).**

وأقبل العرب على نقل العلوم بسرعة عجيبة. يحضهم على ذلـــك ديـــنهم الحنيـــف وتعاليمه السمحة وتسامحهم مع الأقوام التي حكموها وما تمتلكه من قيم ومعارف. وفي ذلك يقول الباحث **كوبي**(٢): **(كان المسلمون مفعمين بالحياة أنقياء. وكانوا أناساً تواقين متحمسين للفكر. وتتطلب الديانة الإسلامية من الأشخاص أن يفهموا القرآن من أجـــل أنفسهم. لذلك فإن معرفة القراءة والكتابة كانت منتشرة على عكس الكنيسة الرومانية المسيحية التي اعتمدت على فهم الإنجيل بواسطة رؤساء الكنيسة ، وقد تـــرجم هـــذا التشديد على القراءة والكتابة إلى الاهتمام بكل الحرف الفكرية بما في ذلك الســـيمياء). ويقول في مكان آخر: (بدأ العرب باستيعاب وخزن معارف الأمم التي أصـــبحت تابعـــة لهم. وأصبحت بغداد المركز الفكري المتقدم لأوروبة وآسية وإفريقيـــة. وقـــد قامـــت باستضافة المتعلمين من جميع الأنحاء ليقوموا بالتعليم في البلاطات العربيـــة. وكـــان ضمن هؤلاء علماء هندوس وأطباء وكتبة. ولأن الهند كانت تتبادل إلى حـــد مـــا مـــع الصين فإن الاتصال بالمعرفة الهندية كان يعني الاتصال بالمعرفة الصينية).**

وابتدأ هذا النقل من مدرسة الإسكندرية في منتصف الحكم الأموي مع خالد بن يزيد وتزايد في نهاية هذا العصر مع ابن المقفع وترجماته المختلفة من الفارســـية. ولكنـــه تسارع مع استقرار الدولة العباسية في عهد الخليفة المنصور. وتوســـع فـــي العصـــر الذهبي للخليفة هارون الرشيد الذي استخدم المترجمين وجلب لهم الكتب من عموريـــة ونيقية وأرسل الوفود الدبلوماسية لجلبها من بيزنطة. وتصل حركة الترجمة إلى أوجها

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين : يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م .

(٢) إبداعات النار : كاب كوبي ، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦، ٢٠٠١ م .

في عصر المأمون الذي بنى (بيت الحكمة) وفرغ له أولاد موسى بن شاكر للترجمة والنقل والتأليف. وقام هؤلاء بتشجيع المترجمين والعلماء. وقد حكي عن إقباله الشديد رؤيته لأرسطو في المنام حتى قيل إنه كان يدفع وزن الكتاب المترجم ذهباً.

ومنذ القرن الثامن الميلادي إلى نهاية القرن الثالث عشر كانت مرحلة التمثل لهذه العلوم وتأصيلها في الثقافة العربية الإسلامية. واستطاع العلماء العرب المسلمون هضم هذه العلوم والسيطرة عليها وبدء الابتكار فيها جميعها والتفوق على العلوم القديمة. وفي الوقت نفسه كانت أوروبة تعيش العصور الوسطى في ظلام دامس امتد من القرن الخامس الميلادي مع سقوط روما وحتى القرن الثالث عشر. وكانت الحضارة الإسلامية تعيش أزهى عصورها فهي لم تحتفظ بعلوم اليونان فحسب – كما يدعي بعض المفكرين في الغرب – وإنما أبدعت علوماً جديدة وزاوجت بين العلم اليوناني والتقانات من الحضارات الشرقية كالصينية وعلم الحساب من الهند. وكان أكبر إسهاماتها استخدامها للمنهج التجريبي في العلوم الذي انتقل منها إلى الغرب مما مكنه من تطوير العلم الحديث .

٢ـ تاريخ المنهج التجريبي وخصائصه:

يعطينا تاريخ العلم فكرة واضحة عن تطور المناهج التي اتبعها حتى وصل إلى ما هو عليه الآن. وفي ذلك يقول الفيلسوف **كانت (إن فلسفة العلم بدون تاريخه خواء وإن تاريخ العلم بدون فلسفته عماء)**(١). لقد أصبح من المتفق عليه تقريباً لدى جمهرة المهتمين بتاريخ العلم أن المعارف والعلوم في الحضارات القديمة كالمصرية والسومرية والبابلية والفارسية والهندية والصينية لم تأخذ الطابع العلمي قبل الحضارة اليونانية .وقد عبرت **خولي**(٢) عن ذلك بحديثها عن الحضارة الصينية فقالت **(كان العلم الصيني يسير في مسار مختلف ومستقل عن مسار الحضارتين الغربية والعربية. فلم يعرفوا شيئاً عن أرسطو وإقليدس وبطليموس. وبالتالي افتقر العلم الصيني إلى المنطق البرهاني وإلى الرياضيات الاستنباطية والأصول النظرية التي برع الإغريق في صياغتها. ولكنها أسهمت برصيد هائل في العلوم التطبيقية)**. وعلى الرغم من أن اليونان استفادوا من منجزات هذه الحضارات في العلم والمعرفة وخاصة من الفينيقيين في شرق المتوسط ومن المصريين في جنوبه إلا أن أهم إنجاز لهم كان في تقديمهم

---

(١) بنية الثورات العلمية: توماس كون، عالم المعرفة، الكويت، ١٦٨، ١٩٩٢ م .

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م .

لهذه المعارف والعلوم بشكل منظم، وبنسق محدد. وفي ذلك يقول **ريزنك**[1] **(إن المنهج العلمي كما هو معروف اليوم لم ينشأ فجأة أو بمحض الصدفة. ففي الغرب دارت مساجلات حول كيفية اكتساب المعرفة ترجع أصولها إلى اليونان القديمة حيث ناقش أفلاطون وأرسطو دور التأمل والملاحظة والاستنباط والاستقراء في اكتساب المعرفة. وقد رأى أفلاطون أنه من الممكن أن نكتسب معرفة حقيقية فقط عن طريق تأمل صور سرمدية ثابتة وغير فيزيقية. ولما كانت الطبيعة تتغير بانتظام فإن المعارف التي نكتسبها من خلال الحواس تواصل مسار الجهل وليس المعرفة الأصيلة. واعتقد أرسطو على الجانب الآخر أن من الممكن أن نحصل على المعرفة عن طريق ملاحظة العالم الطبيعي مادامت الصور قد تكون كامنة في الطبيعة. وادعى أرسطو أن الاستقراء والاستنباط يلعبان دوراً مهماً في العلم إذ يمكننا أن نستخدم الاستقراء لنمو التعميمات الكيفية وذلك من خلال ملاحظتنا للطبيعة. ومن الممكن استخدام الاستنباط لنشتق نتائج إضافية من هذه التعميمات أي تفسيرات وتنبؤات. وبينما قدم أفلاطون إسهامات غاية في الأهمية في الفلسفة والسياسة نجد معظم مؤرخي العلم يؤكدون بالفعل على أن أرسطو هو الذي وضح حجر الأساس للمنهج العلمي. إن الأفكار الأرسطية بصدد المعرفة والمنهج ساهمت في تشكيل العصر الذهبي للعلم الهليني).**

إذن لقد وضع أرسطو أسس المناهج المستخدمة في العلم وعلى الأخص منهج الاستنتاج والقياس والذي يؤدي إلى الخروج بقضية (نتيجة) من قضيتين مطروحتين (مقدمتين) فإذا كانت المقدمتان يقينيتين واتبعنا سبيل القياس الأرسطي فلا بد أن تكون النتيجة يقينية. وكذلك فقد وضع أرسطو منهج الاستقراء واستخدم له المصطلح Epagoge وبحث معانيه في كتاب (الطوبيقا) وحدده بثلاث طرق: الاستقراء التام (لجميع أفراد العينة) والاستقراء الناقص الذي يكتفي بعدد قليل ثم يعمم إلى القانون الكلي والاستقراء الجدلي الذي يبدأ من مقدمات ظنية فتكون النتائج احتمالية. وقد استعمل أرسطو هذا المنهج وأوصى قواد تلميذه الاسكندر بجلب عينات من البلدان المفتوحة ليستكمل بحوثه في علم الأحياء. كما أنه أشار إلى أهمية الحواس بوصفها أبواب المعرفة. إلا أن أرسطو شأنه في ذلك شأن اليونان في ذلك العهد كانوا يمجدون النظر العقلي والتفكير التأملي ويحتقرون العمل اليدوي والحرفة ويعتبرونها من مهام الرقيق الذي كان منتشراً في ذلك الوقت. ولذا فعلى الرغم من معرفته بالاستقراء وأهميته إلا أنه لم يمارسه إلا على نطاق محدود بينما انصرف الاهتمام في معظمه إلى

---

(١) أخلاقيات العلم: ديفيد ريزينك، عالم المعرفة، الكويت، ٣١٦، ٢٠٠٥ م .

استخدام الاستنتاج والقياس كطريقة مثلى للوصول إلى المعرفة اليقينية. وقد عبرت **خولي** عن ذلك **(بصفة عامة فقد انحسرت المباحث التجريبية وتمركزت إنجازات الإغريق العظمى في العقل النظري والعلوم الاستنباطية أي في المنطق والرياضيات لأنهم دأبوا على تمجيد النظر وتحقير العمل حتى جاهر أرسطو بأن العبيد مجرد آلات حية لخدمة السادة الأحرار المتفرغين لممارسة فضيلتي التأمل والصداقة. وبذلك فقد كان العلم الإغريقي المقابل الصريح للعلم الصيني)**(١).

وفي القرون الوسطى ترجمت أعمال الإغريق إلى العربية فلقي كتاب أرسطو في المنطق ترحيباً في بعض الأوساط. وقد رأى بعض العلماء كالغزالي أن في علم المنطق فائدة ويمكن الاستفادة منه للدفاع عن الدين وعقائده. ولاشك أن كثيراً من الفقهاء أيضاً رأوا فيه وسيلة ناجعة واستخدموه في قياسهم الفقهي. ولذا فقد أصبح قياس أرسطو ومنطقه الاستنتاجي عموماً هو منهج البحث العلمي المعتمد في القرون الوسطى وسمي هذا المنطق **بالأورغانون** أو الأداة. وقد تعزز هذا المنطق في أوروبة بعد أن ترجمت أعمال ابن رشد الشارح الأكبر لأعمال أرسطو إلى اللاتينية. وقد بنى عليها القديس توماس الأكويني مدرسته المعروفة التي سميت **بالسكولاستية** أو المدرسيين وهم الذين قدسوا منهج أرسطو وعلومه ورفعوها إلى رتبة القداسة بعد أن فسروها بما يتوافق مع عقائد الدين المسيحي. وبذلك أصبحت علوم أرسطو ومناهجه جزءاً من العقيدة المسيحية. وظل هذا الأمر إلى أن ترجمت الأعمال العربية إلى اللاتينية وبدأ عصر العلم الحديث في أوروبة بكوبرنيكوس وبدأ الصراع بين العلم الحديث والكنيسة .

أما في العالم الإسلامي فقد استخدم منهج أرسطو الاستنتاجي كما ذكرنا في الفكر والمنطق وعلوم الكلام والفقه. ومع ذلك فقد كان هناك من لم يقبل بهذا المنطق كابن تيمية الذي كتب كتابه (نقض المنطق) و (الرد على المنطقيين) وشن حملة شعواء على أرسطو ومنطقه. وكذلك فإن العلم الطبيعي لدى علماء المسلمين بدأ يطور منهجه التجريبي الذي يقوم على الاستقراء ويتوسع فيه ليجري التجارب ويقارن النتائج ويعممها ويكممها بشكل لم يكن معهوداً من قبل. وقد ظهر علماء كبار وصل هذا المنهج التجريبي على أيديهم إلى درجة عالية من الرقي مثل الرازي وابن الهيثم والبيروني. وقد أدى هذا إلى تقدم العلم وتحرره من النظريات اليونانية وبذلك يكون العلماء المسلمون قد بذروا بذور العلم الحديث الذي انتقل إلى أوروبة.

---

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين : يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م .

ومع انتقال العلوم الإسلامية إلى أوروبة عن طريق الترجمة بدأ العلم الحديث هناك مستفيداً من آخر ما توصل إليه العلماء المسلمون من بحوث. لقد كانت البدايات في إثبات كوبرنيكوس بأن الشمس وليست الأرض هي مركز الكون متأثراً بنظرية ابن الشاطر الذي ذكرها قبله بثلاثة قرون. وبدأ العلماء في أوروبة يبتعدون عن الآراء المسبقة التي تبنتها الكنيسة ويعتمدون على العقل وعلى استقراء الطبيعة عن طريق الملاحظة والتجربة. وكان أشهر من نظروا لهذه المناهج ديكارت وبيكون. تقول **خولي**(١): (**إن العلم الحديث يدين لاثنين من كبار الرواد أولهما رينيه ديكارت (١٥٩٦-١٦٥٠م) أبو الفلسفة الحديثة الذي أكد أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس يدرك البديهيات بالحدس أي الإدراك الفوري المباشر ويصل إلى الحقائق اليقينية. (الله لا يخدع أبداً فلنثق في الله وفي العقل ولنرفع الوصاية عن الإنسان لينطلق باحثاً عن الحقيقة ومشيداً للعلوم). فقدم ديكارت واحدة من أمضى صور العقلانية. وأما الرائد الثاني لعقلانية القرن السابع عشر فيرتبط اسمه مباشرة بحركة العلم الحديث انه فرانسيس بيكون (١٥٦١- ١٦٢٦م) الذي رفع الوصاية عن الإنسان عن طريق الثقة في الحواس وفي الطبيعة فكان أبا التجريبية الحادة التي اقترن بها العلم الحديث في مراحله الأولى)**. وقد صاغ بيكون كتابه الذي عنونه **بالأورغانون الجديد** رداً على أورغانون أرسطو وقال فيه (**لقد فقدوا غاية العلوم وهدفها واختاروا طريقاً خاطئاً بإتباعهم منهجاً ليس من شأنه أن يكشف جديداً من مبادئ المعرفة ويكتفي باتساق النتائج معاً. فليكف الناس عن التعجب من أن تيار العلوم لا يجري قدماً في طريقه الصحيح. لقد ضللهم منهج البحث الذي يهجر الخبرة التجريبية ويجعلهم يلفون ويدورون حول أنفسهم في دوائر مغلقة بينما المنهج القويم يقودهم من خلال إخراج التجربة إلى سهول تتسع لبداهات المعرفة)**(٢). لقد عرض بيكون في كتابه الرئيس تقدم العلم ١٦٠٥ الذي يعتبر أهم كتبه ما أسماه (**إعادة البناء العظمى**) لجميع فروع المعرفة الإنسانية. وكانت نقطة الانطلاق عنده أن أسلوب التفكير ذاته قد تردى وأنه كان في أسوأ عهوده. لقد أصابه شر تعاليم المدرسة السكولاستية التقليدية القاحلة باعتماده على النصوص (مثل نص أرسطو) أكثر من اعتماده على التجربة. وقال بأن ذلك قاد إلى جدل عقيم بدلاً من الإبداع وادعى لعلاج ذلك الطريق الصحيح الوحيد لتقدم الفهم وهو المنهج الاستقرائي. ويجب أن نذكر هنا أن بيكون لم يتعرض إلى الدين وقال بأن حقائق

(١) فلسفة العلم في القرن العشرين: يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م .

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين : يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م.

الدين تقع وراء نطاق اختبار العقل **ولا طائل من البحث عن حقائق الطبيعة في اللاهوت أو البحث في اللاهوت المقدس عن حقائق الطبيعة.**

لقد أدى أتباع هذا المنهج في أوروبة إلى التقدم العلمي المذهل في شتى أنواع العلوم. وقد ظهرت بعد ذلك **الوضعية** على يد أوغست كونت (١٧٩٨ــ١٨٥٧م) التي مثلت حالة متطرفة من التجريبية. وقد صنف كونت تطور العقل البشري على مراحل ثلاث هي الغيبية الدينية والفلسفة الميتافيزيقية والمرحلة العلمية الوضعية. وظهرت بعد ذلك نظرية الفيزياء الكوانتية ونظرية النسبية اللتين يصعب توافقهما مع الوضعية. ومنذ عام ١٩٣٢ ظهر كتابان يحاربان الوضعية. الأول ظهر في فيينا ومؤلفه كارل بوبر والثاني في فرنسا ومؤلفه غاستون باشلار. لقد اعتقد بوبر في كتابه (مدخل لدراسة الطب التجريبي) أن التجربة يسبقها تدبير لظروفها ولإيجادها لأن تعميم التجربة ليس إلا توجيه سؤال يراد الإجابة عليه. أي أن **الفرضية تسبق التجربة** التي تثبت صحتها أو بطلانها.

من هنا نجد أن أهم **خصائص التفكير العلمي الحديث** هي:

١- البدء بتطهير العقل من معلوماته السابقة.
٢- الملاحظة الحسية مصدر وحيد للحقائق
٣- نزوع العلم الحديث إلى التكميم
٤- موضوعية البحث ونزاهة الباحث
٥- الاعتقاد مقدماً في مبدأ الحتمية
٦- توافر الثقافة الواسعة للعلماء
٧- التراكم العلمي
٨- عالمية العلم الحديث ونشره.

٣- مراحل تطور المنهج التجريبي لدى المسلمين:

٣-١ مرحلة النقل:

بدأت حركة النقل منذ منتصف الخلافة الأموية. وكانت بداياتها مع خالد بن يزيد بن معاوية ت ٨٥ هجرية ولكنها لم تتوسع إلا في العصر العباسي وخاصة خلال خلافتي الرشيد والمأمون. لقد أسهم المترجمون في تكوين المصطلح العلمي والفلسفي الذي لا يزال بعضه يستخدم إلى الآن. وكانت الترجمة في بادئ الأمر تتم من اللغة الأصلية إلى السريانية ومنها إلى العربية ثم أصبحت بعد ذلك تتم من اللغة الأصلية إلى العربية مباشرة. وكان المترجمون على نوعين السريان والمسلمون. فكانت أغلب أعمال السريان من اليونانية أو السريانية. أما المسلمون فترجموا مباشرة من الفارسية والهندية إلى العربية. ومن أبرز هؤلاء المترجمين في مجال الترجمة العلمية ما سرجويه

ويسمى أيضاً ماسرجيس وقد نقل موسوعة طبية يونانية تسمى الكناش وأبو يحيى البطريق الذي ترجم أربع مقالات في علم النجوم لبطليموس وكتاب النفس والحيوان لأرسطو. وآل بختيشوع ومنهم جورجيس بن جبريل الذين ترجموا الكتب الطبية وآل حنين وأشهرهم حنين بن اسحاق الذي ترجم سبعة من كتب أبوقراط ومعظم أعمال جالينوس الطبية وآل قرة وأبرزهم ثابت بن قرة وقد ترجم سبعة من كتب أبولينوس الثمانية في المخروطات ونقل كتاب جغرافية المعمور وصفة الأرض لبطليموس وقسطا بن لوقا البعلبكي الذي نقل كتباً كثيرة من أهمها كتاب الحيل وكتاب أوطولوقس ومحمد بن ابراهيم الفزاري الذي ترجم أهم كتب الفلك من اللغة السنسكريتية. وبذلك فقد ترجمت معظم المؤلفات المشهورة مع نهاية القرن الثالث الهجري .لقد كانت الترجمة هي الخطوة الأولى والهامة في تشييد الصرح العلمي الذي بناه العرب في العصور الوسطى.

٣-٢ مرحلة الإنتاج والابتكار :

وبعد أن تمت عملية النقل واستقرت أحوال الدولة العباسية اقتصادياً واجتماعياً وعسكرياً برز علماء ومفكرون استوعبوا هذه العلوم ثم قاموا بالتأليف فيها بعد أن أعملوا فيها أفكارهم واجتهاداتهم. وصارت لهم طرقهم الخاصة التي اعتمدت على الاستقراء المبني على الملاحظة والتجربة واعتبروها هي الأساس وخاصة في العلوم الطبيعية ولم يتورعوا عن تبيان أخطاء من سبقهم. وقد كان لأسلوب الجرح والتعديل الذي اتبعه علماء الحديث في وقت أبكر في تدقيق الحديث وتمييز الصحيح من الموضوع أثر كبير في توجيه منهج المسلمين في البحث العلمي. لذا نجد أن علماء المسلمين جعلوا البرهان دليلاً لهم في شتى ميادين المعرفة. يقول جابر بن حيان ٢٠٠ هجرية (**إن واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وإن المعرفة لا تحصل إلا بها**). ويقول أيضاً (**ويجب أن نعلم أننا نذكر في هذه الكتب خواص ما رأيناه فقط دون ما سمعناه أو قيل لنا وقرأناه بعد أن امتحناه وجربناه. فما صح عندنا بالملاحظة الحسية أوردناه وما بطل رفضناه**). ولعل أبرزهم في ذلك الحسن بن الهيثم ١٠٢٩م الذي يقول في مقدمة كتابة (المناظر) (**يبدأ في البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات وتمييز خواص الجزئيات ويلتقط ما يخص البصر في حال الإبصار وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه في كيفية الإحساس ثم نترقى في البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع انتقال المقدمات والتحفظ في الغلط في النتائج**)[١]. وعندما اجتاح الطاعون أوروبة في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي

(١) في تراثنا العربي الإسلامي : توفيق الطويل، عالم المعرفة، الكويت، ٨٧، ١٩٨٥ م .

عده أطباؤها قضاء من الله لا يرد بينما تحدث ابن الخطيب الغرناطي في رسالته (مقنعة السائل عن المرض الهائل) عن العدوى فيقول **(فإن قيل كيف نسلم بعدوى المرض وقد ورد في الشرع بنفي ذلك؟ قلت لقد ثبت وجود العدوى بالتجربة والاستقراء والحس والمشاهدة والأخبار المتواترة وهذه مواد البرهان)**. وأما الطبيب أبو بكر الرازي فيمثل هذه الاتجاه خير تمثيل وينسب إليه كتاب بعنوان (التجارب) لا يزال محفوظاً فيه جمل من تجاربه في الطب السريري جمعها أحد تلاميذه. وعن استخدامه التجربة وأخذ عينة شاهد يقول **مرحبا (لم تكن التجربة عنده مرتجلة مباشرة مبنية على الصدفة والاتفاق كما كان حالها عند اليونان بل لقد كانت تجربة موجهة مدروسة إذ كان يقسم مرضاه مجموعتين أو أكثر يعالج إحداهما بنوع من العلاج ويتوقف عن علاج الأخرى ثم يراقب الأثر والنتيجة في أفراد كل من المجموعتين ليصل إلى الحكم السديد في قيمة العلاج)**[1]. ومن تجاربه أنه كان يجرب على الحيوان فيقول **(كما أن الرازي أجرى التجارب على الحيوانات وعلى القردة خاصة لشدة شبهها بالإنسان فكان يجرع القردة الزئبق ويختبر تأثير الأدوية فيها ويسجل جميع ما يشاهده بل لقد كان يجرب على نفسه ليرى ما يكون من أمر الدواء الذي يستعمله لعلاج مرض أصابه)**. ويروى عنه أنه عندما استشاره عضد الدولة في بناء المشفى اخترع طريقة مبتكرة تمثل منهجه للتحقق من جودة الهواء وصلاح الموقع. فكان يعلق اللحوم في أنحاء مختلفة من بغداد في وقت واحد فأيها اسرع إليه العفن اجتنب مكانه واختار المكان الذي تتأخر فيه عوارض الفساد. وأما ابن النفيس فيقول في مقدمته لكتاب (شرح قانون ابن سينا) **(أما منافع الأعضاء فإنما يعتمد في تعريفها على مايقتضيه النظر المحقق والبحث المستقيم. ولاعلينا أوافق ذلك الراي أم خالفه)**. وكان رشيد الدين الصوري ١٢٤١ م صاحبٍ كتاب الأدويةِ يدرس النباتات في منابتها بل يستصحب معه إلى لبنان وسورية مصوراً يحمل أصباغاً مختلفة. فإذا شاهد النباتات في منابتها حققها واطلع المصور عليها لينقلها بألوانها ومقادير ورقها وأغصانها وأصولها ويصورها كما تبدو في الواقع[2].

٣-٣ مرحلة انتقال العلوم إلى أوروبة :

مع احتكاك العرب المسلمين بأوروبة أثناء الحروب الصليبية وعلى الأخص في الأندلس وصقلية بدأت عملية نقل العلوم والمعارف الإسلامية إلى الغرب. وقد تم هذا النقل من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية وأحياناً إلى اللغة العبرية ومنه إلى اللاتينية.

---

(١) المرجع في تاريخ العلوم عند العرب: محمد عبد الرحمن مرحبا، دار الفيحاء، بيروت ١٩٧٨ م.

(٢) في تراثنا العربي الإسلامي : توفيق الطويل، عالم المعرفة، الكويت، ٨٧، ١٩٨٥ م .

ولم يبدأ النقل والترجمة من اليونانية إلى اللاتينية إلا في وقت متأخر. وقد أدرك الأوروبيون الذين كانوا يعيشون عصر الظلمات ما في هذه المعارف من قيم وفي ذلك يقول **هاف (كان لابن ماجه وابن ميمون وابن رشد أهميتهم بالنسبة للغرب أكثر مما كانت لهم للحضارة العربية الإسلامية فقد اضطهد ابن ميمون وابن رشد ومات ابن ماجه مسموماً)**[1]. وقد شهدت أوروبة في القرن الثاني عشر والثالث عشر نمواً اقتصادياً و اجتماعياً وديموغرافياً. وشهدت مدنها نمواً مضطرداً بسبب صعود الطبقة الوسطى البورجوازية وتقهقر عصر الإقطاع. وكانت المعارف في القرون الوسطى محصورة في الأديرة التي اقتصر فيها التعليم على الأساسيات و علم اللاهوت. ومع هذا التغيير بدأت العلوم تنتقل من الأديرة إلى المدن وتأسست الجامعات. ومع أن الأكاديميين في هذه الجامعات كانوا لا يزالون ضعفاء في مواجهة المعارضة الكنسية إلا أنهم بدأوا بدراسة النصوص المترجمة حديثاً من العربية واليونانية. وقام الموسوعيون بجمع المعلومات في موسوعات والمدرسيون بمناقشة المعرفة في سياق الإنجيل والتوراة والتجريبيون باختبار هذه المعارف الجديدة[2]. وقبل القرن الثاني عشر كانت الترجمة محصورة في أفراد قلائل مثل جيربرت أوريلاك الذي عرف فيما بعد باسم البابا سلفستر الثاني. وقسطنطين الأفريقي ت١٠٠٢ م الذي قضى فترة في البابوية وكان ملماً بالتراث العربي من إسبانية وسافر في شمال إفريقية والمشرق العربي ولكنه أصبح غير مرغوب به في تونس. ثم سقطت بالرمو في صقلية عام ١٠٧٢. وفي عام ١٢٢٤م تأسست جامعة نابولي وجلب علماء مسلمون إليها لترجمة المؤلفات العربية إلى اللاتينية. وبعد سقوط قرطبة مباشرة عام ١١٢٠ م قام رئيس الأساقفة ريموند بتأسيس مركز للترجمة في بلاطه. وأتى إلى هذه المدرسة علماء بارزون أمثال روبرت الشستري وأديلار الباثي وجيرار الكريموني وميخائيل السكتلاندي. ولعل جيرار الكريموني كان أكثرهم إنتاجاً وشهرة في الغرب. فلقد ترجم حوالي ٨٧ كتاباً من العربية والإغريقية. وقد اصطبغ العديد من الأسماء العربية باللاتينية مثل أفسينا (ابن سينا) وأفيروس (ابن رشد) والهازن (الخازن) و الباتينيس (البتاني). وقد وضع دانتي في عمله (الكوميديا الإلهية) الذي كتبه في العقد الأول من القرن الرابع عشر ابن رشد وابن سينا مع الوثنيين الفضلاء .

(١) فجر العلم الحديث جزء ١ + ٢ : توبي هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢٢٠+٢١٩، ١٩٩٧م .

(٢) إبداعات النار : كاب كوبي ، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦، ٢٠٠١ م .

٣-٤ مرحلة التقهقر والانتكاس:

شهد العالم الإسلامي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تقهقراً في شتى المجالات. لقد أدت الحروب الطويلة كالغزو المغولي والحروب الصليبية في المشرق وحروب الاسترداد في المغرب إلى إنهاك قواه وتدمير مراكز الحضارة فيه وتوجيه إمكاناته المادية والبشرية إلى مقاومة هذه الاجتياحات. وكان رد الفعل على هذا الغزو والحروب هو ضعف الثقة بالنفس وارتداد الناس إلى الإيمان الغيبي وازدياد التعصب والانقسامات المذهبية والطائفية والجمود العقائدي والتضييق على حرية الفكر. وقد تجلى هذا في تحريم الفلسفة واضطهاد الفلاسفة والعلماء ، وفي هذا يقول هاف: **(مع أن كتاب ابن رشد كان معروفاً في الشرق فإن وجهة نظره كانت غريبةً على أولئك الذين اعتبروا أنه لم يقل شيئاً. ومن المفارقات أن مؤلفاته قدرت كثيراً في الغرب وبخاصة شرحه وتعليقاته على أرسطو)**[(١)]. وكذلك الأمر بالنسبة لكثير من العلماء والفلاسفة ومنهم ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع الذي لم ينتبه إليه العلماء المسلمون حتى جاء من الغرب من يظهر أفكاره ويعطيها ما تستحقه من التقدير .

٤- أسباب التقدم العلمي لدى المسلمين :

ربما يبرز السؤال ما هي الأسباب التي وقفت وراء التقدم العلمي للمسلمين ؟ لقد كان أولى هذه الأسباب هو أن الدعوة الإسلامية الجديدة كانت تحض على العلم. والشواهد على ذلك كثيرة في الكتاب والسنة. ولامجال هنا لحصرها أو تعدادها. ففي القرآن قوله تعالى **(إنما يخشى الله من عباده العلماء)** (سورة فاطر الآية ٢٨) وفي آية أخرى **(قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون)** (سورة الزمر الآية ٩). وفي آية أخرى **(يرفع الله الذين آمنوا والذين أوتوا العلم منكم درجات)** (سورة المجادلة الآية ١١). وفي أحاديث النبي وسيرته تأكيد على هذا الاهتمام بالعلم لأنه كان يريد بناء حضارة وتشييد دولة. فقد جعل الرسول الكريم فداء أسرى المشركين يوم بدر تعليم كل واحد منهم لعدد من الصبية القراءة والكتابة. وهذه أول **محاولة لمحو أمية جماعية** لا نزال نعاني منها إلى اليوم. وللرسول الكريم أحاديث كثيرة تجعل العلم بمثابة العبادة **(منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب مال)**. و**(طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة)**. وأيضاً **(اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد)**. ونجد في القرآن الكريم آيات تشير إلى وجوب الإيمان عن طريق التصديق بما جاء في القرآن وخاصة ما يتعلق بالإلهيات والميتافيزيقية وهي التي يقصر عنها العقل وتقع خارج مجال الحس. يقول تعالى: ﴿آمَنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِن رَّبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللّهِ وَمَلآئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ لاَ نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (سورة

---

(١) فجر العلم الحديث جزء ١ + ٢ : توبي هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢٢٠+٢١٩، ١٩٩٧م .

البقرة الآية ٢٨٥). وفي آيات أخرى يحض المؤمنين على النظر في الطبيعة والتفكير فيها واستقرائها للاهتداء إلى الخالق ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الألْبَابِ﴾ (سورة آل عمران الآية ١٩٠). ويقول في آية أخرى: **﴿فَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ{١٧} وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ{١٨} وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ{١٩} وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ{٢٠} فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ{٢١}﴾**(سورة الغاشية الآيات ١٦- ٢١). وبهذا يكون بتشجيعه المسلمين على استقراء الطبيعة واستجلاء ما فيها من أسرار قد زرع أسس المذهب الاستقرائي الذي لم يكن موجوداً بهذا الشكل المتقدم لدى الأمم السابقة والذي كان من أهم إنجازات العلم في الإسلام.

ومن هذه الأسباب أيضاً أن الإسلام الذي حض على التفكير واستخدام العقل للوصول إلى حقيقة الكون وفهم أسرار الحياة لم يجعل ذلك لأسباب ذهنية صرفة وإنما وجه ذلك لخدمة الناس ومنفعتهم في دينهم ودنياهم. قال تعالى: **﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾** (سورة القصص الآية ٧٦). وجاء في الحديث الشريف: (**اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً**). وفي الدعاء المأثور: (**اللهم علمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علمتنا وزدنا اللهم علماً**). وفي الحديث الشريف أيضاً: (**إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له**). وعلى الرغم من أن العديدين في الشرق والغرب اتهموا حجة الإسلام الغزالي بعدائه للفلسفة والتفكير العقلي إلا أنه في الحقيقة فرق بين العلوم الدنيوية النافعة والفلسفة وعلى الأخص الإلهيات. ودعا إلى الاستفادة من علوم الأقدمين الدنيوية حتى علم المنطق رأى فيه فائدة ومنفعة للمسلمين من أجل القياس الفقهي والدفاع عن معتقداتهم. وكذلك فقد خلق الإسلام حاجات جديدة للناس كان لابد من تطوير العلوم من أجل تلبيتها. فالحساب وعلم الجبر كانا ضروريين لنظام الميراث وعلم الفلك كان أساسياً لمعرفة مواعيد الصوم والصلاة والحج. والجغرافية أيضاً تفيد في الأسفار والحج والعمرة إلى بيت الله الحرام. وكانت هذه الحاجات الدنيوية سبباً في تطوير هذه العلوم. يقول **ماكليش: (كان هدف الخوارزمي من كتاب الجبر تمكين العلميين من حل مسائل معقدة مثل حساب توزيع الإرث على مستحقيه وفقاً للشريعة الإسلامية التي قيدت الموصي في التصرف بأملاكه لزوجته وأولاده وبناته وإخوته وأبناء إخوته وبنات الأخوة والأخوات وفق نسب معينة حسب درجة القرابة من المورث. ولكنه أيضاً تجاوز هذه الشؤون الدنيوية ذلك أنه كان مهتماً بالنواحي النظرية للجبر باعتباره علم المعادلات)**[1].

---

(١) العدد : جون ماكليش، عالم المعرفة، الكويت، ٢٥١، ١٩٩٩ م .

ولعل اتساع رقعة الدولة الإسلامية وربطها الحضارات الشرقية كالصينية والهندية والفارسية مع الحضارات الغربية كالبيزنطية والرومانية والقوطية كان عاملاً ثالثاً في تقدم العلم لدى المسلمين. وقد حض الإسلام على الاختلاط والتواصل والتحاور بين الأمم والشعوب. قال تعالى ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ (سورة الحجرات الآية ١٣). كما أنه دعا إلى طلب المعرفة من كافة مصادرها كما فعل الرسول عندما أخذ بفكرة الخندق من سلمان الفارسي وكما يقول الحديث الشريف: (**الحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها**). وقد دعا الرسول الكريم إلى طلب العلم ولو كان في الصين. وهذا يعني أنه لا يوجد أي مانع يمنع من الأخذ بعلوم الآخرين كما أنه لا توجد لدى الصينيين علوم شرعية مما يعني أنه كان يقصد بالعلم هنا كل العلوم التي تفيد المسلمين في دنياهم وتزيدهم قوة ومنعة. لقد كان العلم اليوناني ينقصه المنهج الاستقرائي على الرغم من أننا نجد بعضاً من ملامحه في كلام أرسطو عن الطبيعيات. ولكن هذا المنهج كان يقوم على الملاحظة الحسية فقط مع إهمال التجريب. وكان هذا لإحتقار اليونان للعمل اليدوي الذي كان من اختصاص العبيد وتقديرهم للتفكير النظري المجرد. أما الحضارات الشرقية فقد جلبت كثيراً من الاختراعات والابتكارات التجريبية كما هو حال الحساب ونظرية الأعداد من الهند والورق والطباعة والبوصلة واختراع البارود من الصين. وقد جمع المسلمون بين هذين المنهجين فكان لهم منهجهم الخاص الذي يشجع على الاستقراء والتجربة ضمن المنهج العلمي. وفي ذلك يقول كارل مينتجنر (**كانت بغداد وقرطبة الخلافتان العربيتان المشرقية والمغربية موضعين طرفيين لنظام عملاق يمتد إلى عدة قارات. ومن بينهما تدفق التيار الحضاري عبر كابل فائق الموصلية بلغة عربية واحدة. كان اتجاه التيار من الشرق إلى الغرب. فالشرق إذا تابعنا بأسلوب المجاز هو المرسل والغرب هو المستقبل**)[١]. وتقول خولي (**بصفة عامة انحسرت المباحث التجريبية وتمركزت انجازات الإغريق في العقل النظري وفي العلوم الاستنباطية أي في المنطق والرياضيات لأنهم دأبوا على تمجيد النظر وتحقير العمل حتى جاهر أرسطو بأن العبيد مجرد آلات حية لخدمة السادة الأحرار المتفرغين لممارسة فضيلتي التأمل والصداقة. لقد كان العلم الإغريقي المقابل الصريح للعلم الصيني**)[٢].

ومن الأسباب الأخرى تشجيع الخلفاء على الترجمة واقتناء المكتبات الضخمة. فقد أسس المأمون بيت الحكمة وأوكل إدارته لأبناء موسى وأجزل العطاء للمترجمين. وكان عدد من الخلفاء يبادلون أسراهم بالكتب من البيزنطيين. وقد ساعد على هذا توفر مناخ من الحرية الفكرية ووجود جو من التسامح.

٥- أسباب تراجع العلم لدى المسلمين:

بقي العالم الإسلامي مركز الإشعاع الحضاري في شتى ضروب المعرفة من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي. ولكنه في القرنين الثاني عشر والثالث عشر

(١) العدد : جون ماكليش، عالم المعرفة، الكويت، ٢٥١، ١٩٩٩ م .

(٢) فلسفة العلم في القرن العشرين: يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٤، ٢٠٠٠ م .

عاش حروباً مدمرة و اجتياحات أتته في الوقت نفسه من الغرب والشرق. فمن الشـــرق أتت جحافل المغول مدمرة الزرع والضرع ومخربة للبلاد والعبـــاد. وعنـــدما اســـتولى المغول على بغداد أهلكوا من كان فيها. كما دمروا المكتبات وألقوا بالكتب في نهر دجلة حتى قيل بأنه جرى أسود لأيام عدة. وفي ذلك يقول كوبي **(حطم الغزو المغولي المدن العربية الكبرى ودمر المكتبات والمخطوطات والمدارس. وأصبحت مهمة العرب هي إنقاذ ما يمكن إنقاذه دون أن يطوروا أي جديد. وفي العام ١٢٦٠م تحطمت أسطورة المغول الذين لا يقهرون بعد هزيمة أحـــد جنرالاتهم. وانتهى عصر من الرعب والإرهاب. غير أنه بحلول هذا الوقت كان الظلام التام قد أحـــاق بالفكر العربي. وكان العرب مثل باقي الأمم التي سبقتهم قد لفتهم الأسوار العقلية والحقيقيـــة. وكانـــت معارفهم قد حفظت ثم عبرت إلى الغرب)**[١]. ومن الغرب أتت الجحافل الصليبية يقودها هوس ديني ورغبة في الاستيلاء على الشرق ومكتسباته. ودمر هؤلاء القدس عند الاستيلاء عليهـــا حتى جرت الدماء في شوارعها إلى الركب. واستمرت الحروب الصليبية على مدى قرنين من الزمان. واستنفدت فيها طاقات العالم الإسلامي الاقتصادية والبشرية. كما أن هذه الحروب كانت بالنسبة لأوروبة بمثابة جسر انتقلت عليه العلوم والمعارف والتقانات والثقافة بشكل عام. وعندما تغلب العالم الإسلامي أخيراً على هذين الاجتياحين كان في حالة إنهاك بينما بدأت أوروبة في التقدم. وفي غرب العالم الإسلامي كانت الحروب والمعارك مستمرة بين الفرنجة والأسبان وبين العرب فيما دعي **بحروب الاســـترداد**. وهكـــذا سقطت بالرمو في صقلية عام ١٠٩٧م وتبعتها طليطلة ثم قرطبة واشبيلية.

ومن الأسباب الأخرى انصراف الناس عن العلوم العقلية والدنيوية عامة إلى العلوم الشرعية واللغوية. ولقد كان هناك منذ البداية فصل بين العوم الشرعية واللغوية وبين العلوم الدنيوية. ومع الزمن ترسخ هـــذا الفصل وأصبح تعلم العلم يعني الاعتناء بالعلوم الدينية كالتفسير والحديث والفقه وعلم الكلام والتصوف التي كان تعلمها فرض عين وبالعلوم اللغوية كالشعر والنثر والنحو بينما نظر إلى العلوم الدنيوية على أنها فرض كفاية إذا قام به البعض سقط عن الباقين. ناهيك عن الفلسفة التي حوربت وحظر تعلمها إلا للقلة من الناس وبشكل سري .وقد بقيت هذه التفرقة بين العلوم سائدة خلال عصور الانحطاط حتى قدوم نابليون إلـــى مصر وإدخاله للعلوم الحديثة معه. وقد تنبه ابن خلدون إلى هذا الأمر وهو الذي أتى متأخراً بعض الشيء وفي عصر الانحطاط فقال **في المقدمة: (وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة متوفرة وطلبتها متكثرة والله أعلم بما هنالك وهو يخلق ما يشاء ويختار)**[٢].

(١) إبداعات النار : كاب كوبي ، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦، ٢٠٠١ م

(٢) المقدمة : ابن خلدون ، دار القلم، بيروت ، ١٩٧٨ م .

ومما زاد الطين بلة هو أن العلوم في القرون الوسطى كلها كانت مرتبطة بالفلسفة. وكان العلماء في القرون الوسطى موسوعيين وإن تميز بعضهم بعلم دون الآخر كتميز ابن سينا في الفلسفة والطب والرازي في الطب والكيمياء والخوارزمي في الرياضيات وابن الهيثم في الفيزياء. ولقد تسبب الخوض في الفلسفة وبخاصة في المنطق والإلهيات إلى ظهور فرق وتيارات عديدة. وأدى هذا إلى تناحر المسلمين واقتتالهم مما تسبب في ضعفهم أمام الغزو الخارجي. وقد تصدى الفقهاء ورجال الدين للفلسفة وتابعهم على ذلك العامة من الناس حتى قيل (من تفلسف فقد تزندق). وجاء كتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) ليعبر عن هذا النفور من الفلاسفة وتأثيرهم على الدين. والحق أن الغزالي نفسه لم يكن ضد العلوم جميعها فقد هاجم الفلسفة التي تنظر للدين والألوهية بينما رأى في العلوم الدنيوية فائدة. وحتى علم المنطق لأرسطو فقد رأى فيه **(معياراً للنظر والاعتبار وميزاناً للبحث والابتكار وصقلاً للذهن وشاحذاً لقوة الفكر والعقل فيكون بالنسبة لأدلة العقول كالعروض بالنسبة للشعر والنحو بالإضافة للإعراب. فكل نظر لا يتزن بهذا الميزان فهو فاسد العيار).**

وإلى جانب هذه العوامل كانت هناك مؤثرات أخرى ثقافية واجتماعية. ومنها تراجع **الحريات الفردية**. وقد رأينا ذلك يبدأ في أواخر عصر المأمون وعهد المعتصم والمتوكل مع مشكلة رأي المعتزلة بخلق القرآن ومحنة ابن حنبل. وأيضاً في محاكمة المتصوف الحلاج وصلبه نتيجة لآرائه. وفي محاكمة ابن رشد في المغرب وحرق كتبه. وفي قتل المفكر الصوفي السهروردي صاحب نظرية الأنوار في حلب. وفي قتل محي الدين بن عربي وغيره. وقد تراجعت هذه الحريات مع ازدياد الضغوط الخارجية على بلاد المسلمين وضعف ثقتهم بأنفسهم وظهور طبقة من الحكام العسكريين الذين اعتمدوا على قوة السلاح مثل المماليك والعثمانيين. وشاعت نزعة التصوف التي كانت في كثير من الأحيان ردة فعل على الظلم الاجتماعي والفساد السياسي والاقتصادي مما شجع على الزهد والاعتزال والانصراف عن الدنيا إلى الآخرة والإيمان بالغيبيات وتغييب العقل. وفي ذلك يقول هاف: **(لم تكن المشكلة داخلية ولا علمية ولكنها كانت سوسيولوجية وثقافية. إنها تتعلق بالمؤسسات. وطالما تعلق الأمر بالعلم فإنه يجب أن يعتمد الأفراد على العقل وأن ينظر إلى العلم على أنه كل معقول متسق فضلاً عن مستويات مختلفة من القصور العالمي والمشاركة كما يجب أن يكون الحوار ميسراً. هذه بالضبط كانت نقطة الضعف في الحضارة العربية الإسلامية التي حالت دون إنجاب العلم الحديث)**[1].

٦- خلاصة:

وخلاصة القول فإن الحضارة الإسلامية استوعبت خلاصة المعارف القديمة في الشرق والغرب. وتلاقت على أرضها شتى الحضارات فتفاعلت مع بعضها في جو من التسامح والحرية الفكرية والإقبال على العلم. وقد استطاع علماء المسلمين أن يهضموا

---

(١) فجر العلم الحديث جزء ١ + ٢ : توبي هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢٢٠+٢١٩، ١٩٩٧م .

هذه العلوم وأن يمحصوا ما ورد فيها من عيوب وأن يطوروها وأن يبتكـــروا لأنفســـهم بحوثاً ونظريات وعلوماً جديدة. وقد اعتمدوا في ذلك على المنهج العلمي التجريبي الذي طبقوه في علومهم فكان رائدهم التحقق والتدقيق والنزاهة والموضوعية حتى لقد استحقوا بحق أن يكونوا ولقرون عدة سادة العلم. وحتى عندما نقلت علومهم ومعارفهم إلى الغرب فإنها ظلت قروناً عديدة تدرس في جامعاته فكانوا بحق بناة العلم الحديث الذي بزغ فـــي الغرب.

المراجع :

١ــ إبداعات النار: كاب كوبي، عالم المعرفة، الكويت، ٢٦٦، ٢٠٠١م.

٢ــ أخلاقيات العلم : ديفيد ريزينك، عالم المعرفة، الكويت، ٣١٦، ٢٠٠٥م.

٣ــ بنية الثورات العلمية : توماس كون، عالم المعرفة، الكويت، ١٦٨، ١٩٩٢م.

٤ــ العدد: جون ماكليش، عالم المعرفة، الكويت، ٢٥١، ١٩٩٩م.

٥ــ العلوم والهندسة في الحضارة الإسلامية : دونالد هيل، عالم المعرفة، الكويت، ٣٠٥، ٢٠٠٤م.

٦ــ فجر العلم الحديث جزء ١ + ٢ : توبي هاف، عالم المعرفة، الكويت، ٢٢٠+٢١٩، ١٩٩٧م.

٧ــ فلسفة العلم في القرن العشرين : يمنى الخولي، عالم المعرفة، الكويت، ٦٤، ٢٠٠٠م.

٨ــ في تراثنا العربي الإسلامي : توفيق الطويل، عالم المعرفة، الكويت، ٨٧، ١٩٨٥م.

٩ــ ما هو العلم؟: ألان شالمرز، وزارة الثقافة، سورية ١٩٩٧م.

١٠ــ المرجع في تاريخ العلوم عند العرب : محمد عبد الـــرحمن مرحبـــا، دار الفيحـــاء، بيـــروت ١٩٧٨م.

١١ــ المقدمة: ابن خلدون، دار القلم، بيروت ، ١٩٧٨م.

مقدمة في تاريخ الفكر العلمي في الإسلام: أحمد سعيدان، عالم المعرفة، الكويت، ١٣١، ١٩٨٨م.

/ /



البلاغة والفن

السّياق عند البلاغيّين
ملامحه وتطبيقاته

أ. مسعود بودوخة(*)

U———————————————— u

مقدّمة

يتناول المقال معالم نظرية السياق عند البلاغيين، هذا السياق يتجلى في مفهوم المقام الذي أولاه البلاغيين ما أولوه من عناية واهتمام. المقام عندهم يتضمن عناصر شتى أهمها الخطاب وطرفاه (المتكلم والمستمع) وما يكتنفه من ظروف وملابسات، وقد أدى بهم بحث السياق إلى الخوض في قضايا أخرى كانسجام النص وتماسك عناصره. ثم أتبعنا ذلك بالحديث عن تطبيقات السياق في نظرية النظم وعلمي المعاني والبيان.

في بداية هذا المبحث، يجدر بنا أن نتأمل العلاقة بين البلاغة والدلالة من خلال كتابات البلاغيين، وأول ما يطالعنا من ذلك ما نقله «الجاحظ» عن «العتابي» من أن: «كل من أفهمك حاجته فهو بليغ»(٢)، أي أن الأصل في ذلك هو القدرة على الإبلاغ وإيصال الدلالة.

(*) جامعة سطيف ــ الجزائر.

(٢) البيان والتبيين، الجاحظ أبو عمرو عثمان بن بحر،، تحقيق علي أبو ملجم، دار ومكتبة الهلال ــ بيروت ــ، ط٠١: ١٤٠٨هـ ــ ١٩٨٨م، ج٠١، ص١٤٨.

ولكن «الجاحظ» ــ لأمر ما ــ لا يلبث أن يعقب على قول «العتابي» في صـــورة المفسر لقصده الشارح لما يعنيه، فقال: «... وإنما عنى العتابي إفهامك العرب حاجتك على مجاري كلام العرب الفصحاء»(١)، أي أن أمر تبليغ الدلالة ليس مطلقا أو ممكنـــا كيفما اتفق، ولكن له طرائق يجب أن تتفق مع سنن العرب الفصحاء ومجاري كلامهم.

والقيد الذي ذكره «الجاحظ» هنا للكلام البليغ نجده عند «أبي هلال العسكري» تقييدا بالحسن، عند تعقيبه على كلام «العتابي» نفسه، فيقول: «وقال العتابي: كل من أفهمك حاجته فهو بليغ، وإنما عنى: إن أفهمك حاجته بالألفاظ الحسنة، والعبارة النيـــرة فهـــو بليغ»(٢)، وبذلك يشير «العسكري» إلى الجانب الجمالي، وأنه لا يمكن فصله عن جانب الدلالة في البلاغة العربية، ومنذ بداية كتابه نجده يعرف البلاغة بأنها «كل ما تبلغ به المعنى قلب السامع فتمكنه في نفسه كتمكنه في نفسك مع صـــورة مقبولـــة ومعـــرض حسن»(٣)، فجمع بين الجانب الدلالي والجانب الجمالي، ذلك أن الكلام إذا كانت عبارته رثة ومعرضه خلقا، لم يسم بليغا، وإن كان مفهوم المعنى مكشوف المغزى(٤).

وظاهر ما يفهم من جملة «العتابي» في تعريف البلاغة ــ وقد حذر منه الجـــاحظ والعسكري ــ يبدو أن هناك من ناصره فاكتفى من البلاغة بجانب الدلالـــة والمعنـــى، ولكن هذا الرأي ضعيف السند ــ برأي الجاحظ ــ لأن «من زعم أن البلاغة أن يكون السامع يفهم معنى القائل، جعل الفصاحة واللكنة والخطأ والصواب والإغلاق والإبانـــة والملحون والمعرب، كله سواء»(٥).

وهكذا استقر مفهوم البلاغة بعد ذلك على أنها «الاختيار الأمثل للمعطيات اللغوية من جانب المستعمل للغة، بالنظر إلى الإمكانيات اللانهائية التي تتيحها اللغة في جميع مستوياتها، الصوتي والمعجمي والصرفي والتركيبي»(٦).

ومن هنا كان من الأدوات اللازمة للبليغ التوسع في معرفة العربية ووجوه الاستعمال لهـــا والعلم بفاخر الألفاظ وساقطها ومتخيرها ورديئها، ومعرفة المقامات وما يصلح في كل واحد من

---

(١) المرجع نفسه، ج٠١، ص١٤٨.

(٢) كتاب الصناعتين، العسكري أبو هلال،، تحقيق محمد علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية –صـــيدا، بيروت ــ، ١٤٠٦هـــ ــ ١٩٨٦م، ص١١.

(٣) المرجع نفسه، ص١٠.

(٤) المرجع نفسه، ص١٠.

(٥) البيان والتبيين، الجاحظ،، ج٠١، ص١٤٨.

(٦) التحليل العلمي النصوص بين علم الأسلوب وعلم الدلالة والبلاغة العربية، عبد الرحمن حـــاج صـــالح،، مجلـــة المبـــرز، المدرسة العليا للأساتذة –الجزائر ــ، عدد٠٦، جويلية ١٩٩٦م.

الكلام[١]، فلا يكفي التوسع في معرفة العربية وحده دون الإلمام بوجوه الاستعمال لها، ولا يغني العلم بالألفاظ متخيرها ورديئها، إن لم ينضف إليه معرفة المقامات وما يصلح في كل واحد منها من الكلام... وهذا هو لب البلاغة الذي عبر عنه البلاغيون بعد ذلك بقولهم (لكل مقام مقال).

ولا شك أن المقام يقصد به كل ما يحيط بالموقف الكلامي من ظروف وملابسات، وهو ما عرف الآن بـ: «سياق الحال» لدى الغربيين، يقول «تمام حسّان»: «وحين قال البلاغيون لكل مقام مقال، ولكل كلمة مع صاحبتها مقام، وقعوا على عبارتين من جوامع الكلم تصدقان على دراسة المعنى في كل اللغات لا في العربية الفصحى فقط، وتصلحان للتطبيق في إطار كل الثقافات على السواء، ولم يكن «مالينوفسكي» وهو يصوغ مصطلحه الشهير (سياق الحال) «CONTEXT OF SITUATION» يعلم أنه مسبوق إلى مفهوم هذا المصطلح بألف سنة أو ما فوقها»[٢].

وفكرة «المقام» كانت محور أعمال البلاغيين بعد ذلك، فالعسكري يؤكد على مراعاة حال المخاطبين وظروف الخطاب، ومكاتبة كل فريق منهم على قدر طبقتهم وقوتهم في المنطق[٣]، ويستشهد على ذلك من فعل النبي r فإنه «لما أراد أن يكتب إلى أهل فارس كتب إليهم بما يمكن ترجمته... فسهّل الألفاظ كما ترى غاية التسهيل حتى لا يخفى منها شيء على من له أدنى معرفة في العربية، ولمّا أراد أن يكتب إلى قوم من العرب فخّم اللفظ، لِما عرف من فضل قوتهم على فهمه وعادتهم لسماع مثله»[٤].

ولا يختلف الأمر عند «قدامة بن جعفر» فعند حديثه عن المدح ذكر أن المدح يختلف بحسب الممدوح ومرتبته، فـ« أما مدح ذوي الصناعات، فأن يمدح الوزير والكاتب بما يليق بالفكرة والروية، وحسن التنفيذ والسياسة... وأما مدح القائد فبما يجانس البأس والنجدة، ويدخل في باب الشدة والبطش والبسالة... وأما مدح السوقة من البادية والحاضرة فينقسم بحسب انقسام السوقة إلى المتعيشين بأصناف الحرف وضروب المكاسب، وإلى الصعاليك والخراب والمتلصصة، ومن جرى مجراهم »[٥].

ولا يقتصر الأمر في أمر المقام على مراعاة حال المخاطبين فحسب، بل إن الغرض الذي يكتب فيه يتحكم كذلك في خصائص الخطاب فإن: «سبيل ما يكتب به في باب الشكر ألا يقع فيه

(١) كتاب الصناعتين، العسكري، ص٢١.
(٢) اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان،، ص٣٧٢.
(٣) كتاب الصناعتين، العسكري، ص١٥٤.
(٤) المرجع نفسه، ص ١٥٥.
(٥) نقد الشعر، ابن جعفر قدامة، تحقيق كمال مصطفى، مكتبة الخانجي –القاهرة ـ، ط٠٣: ١٩٧٩م، ص ٨٥ ـ ٨٧.

إسهاب... وسبيل ما يكتب به التابع إلى المتبوع في معنى الاستعطاف ومسألة النظراء ألا يكثر من شكاية الحال ورقتها... بل يجب أن يجعل الشكاية ممزوجة بالشكر والاعتراف بشمول النعمة وتوفير العائدة»[١]، وفي قوله «ما يكتب به التابع إلى المتبوع» إشارة إلى عنصر آخر ضمن عناصر المقام وهو العلاقة بين المشتركين في الخطاب، التي أولى لها الغربيون عناية كبرى في نظرية السياق.

يقول «العسكري» مؤكدا هذا الأمر: «... فأما ما يكتبه العمال إلى الأمراء ومن فوقهم، فإن سبيل ما كان واقعا منها في إنهاء الأخبار وتقرير صور ما يلونه من الأعمال... أن يمد القول فيه حتى يبلغ غاية الشفاء والإقناع»[٢].

وملخص الأمر ما نقله «الجاحظ» عن «أبي الأشعث» من أن «... مدار الأمر على إفهام كل قوم بمقدار طاقتهم والحمل عليهم على أقدار منازلهم»[٣].

وهكذا أجمع البلاغيون على أن بلاغة الكلام مطابقته لمقتضى الحال التي يورد فيه[٤]، على أن بعض الباحثين يضطربون في التفريق بين مفهومي الحال والمقام، فبينما يؤكد بعضهم على أنهما متقاربان في المفهوم، وأن التغاير بينهما أمر اعتباري[٥] اعتباري[٥] يذهب البعض الآخر إلى أنهما أمر واحد وهو ما يدعو المتكلم إلى إيراد خصوصية في التركيب، أما مقتضى الحال فهو« صورة خاصة ترد في الكلام زائدة على أصل معناه قد اقتضاها الحال واستدعاها المقام »[٦].

وما نطمئن إليه أن الحال والمقام أمر واحد؛ هو ما يتصل بالموقف الكلامي من ظروف مختلفة توجهه وجهة معينة.

عناصر المقـام:

يمكن أن نجمل ـــ من خلال ما سبق– عناصرِ المقام في ثلاثة:

١) المخاطِب ٢) المخاطَب ٣) الخطاب.

فهذه العناصر الثلاثة وظروف كل واحد منها تتحكم في دلالة الخطاب ومدى مناسبته؛ « فهناك أحوال ينظر فيها إلى المتكلم؛ أي إن المتكلم يكيف كلامه في بعض الأحيان

(١) كتاب الصناعتين، العسكري، ص ١٥٧ ـــ ١٥٨.

(٢) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٣) البيان والتبين، الجاحظ، ج١، ص٩٥.

(٤) علوم البلاغة أحمد مصطفى المراغي،، دار إحياء التراث الإسلامي – مكة المكرمة ـــ، ط٠١: ١٩٩٢م، ص ٣٦.

(٥) من سمات التراكيب عبد الستار حسين زموط،، مطبعة الحسين الإسلامية – القاهرة ـــ، ط٠١: ١٩٩٢م، ص٢٧.

(٦) علوم البلاغة، المراغي، ص ٣٦ ـــ ٣٧.

استجابة لحالته هو التي يحس بها... كما أن هناك أحوالاً لا ترجع إلى المخاطِب بل إلى غيره، وبهذا يتضح أن صاحب الحال قد يكون ذات المتكلم، وقد يكون مخاطَباً وهو الغائب، وقد يكون غيرهما»[1].

وهناك أمر ذو بال؛ وهو أن العناصر السابقة متشعبة ومترابطة يشكل تفاعلها جميعا «سياق الحال» أو «المقام» الذي تتحقق ضمنه عملية الإبلاغ والتواصل، ذلك أن أحوال المخاطبين تمتد لتشمل «جميع الظروف التي يتأثرون بها وتشكل أمزجتهم واتجاهاتهم، كتحديد البيئة التي يسكنونها، وحالة المناخ السائد فيها، ونوع المهنة التي يشتغلون بها، وأحوالهم المعيشية، والسياسة التي يخضعون لها، والمذاهب التي يعتنقونها، وغير ذلك من الظواهر الاجتماعية التي تؤثر في أجسام الناس وعقولهم، والوقوف عليها أمر مهم للبليغ»[2].

وقضية اشتمال ظروف المخاطبين على كل ما يتصل بحياتهم الاجتماعية والثقافية أشار إليها «السكاكي» في «مفتاح العلوم» عند حديثه عن مناسبة الجمع بين بعض الألفاظ دون بعض، بالنظر إلى كونها تنتمي إلى حقل واحد، يعرف من خلال الخلفيات الاجتماعية والثقافية للمخاطِب، فقال: «... ولصاحب علم المعاني فضل احتياج في هذا الفن إلى التنبه لأنواع هذا الجامع والتيقظ لها... فمن أسباب تجمع بين صومعة وقنديل وقرآن، ومن أسباب تجمع بين دسكرة وإبريق وخلان »[3].

ثم يضرب «السكاكي» لذلك مثلا من القرآن الكريم وهو قوله تعالى:﴿ **أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الأرض كيف سطحت**﴾[4].

فمن لم يكن من الأعراب أو يعرف ما يتعلق بحياتهم وعليه معاشهم، فانه سوف يستغرب لهذا الجمع بين الإبل و السماء و الجبال والأرض؛ وذلك « لبعد البعير عن جنابه في مقام النظر، ثم لبعده في خياله عن السماء وبعد خلقه عن رفعها، وكذا البواقي»[5].

(١) من سمات التراكيب، عبد الستار حسين زموط،، ص٢٨.

(٢) المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي فريد، مكتبة النهضة المصرية –القاهرة ــ، ١٩٧٨م، ص ٥٦.

(٣) مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزورة، دار الكتب العلمية –بيروت ــ، ط٠٢: ١٤٠٧هـ ــ ١٩٨٧م، ص ١٥٧.

(٤) الغاشية ١٧ ــ ٢٠.

(٥) مفتاح العلوم، السكاكي، ص ١٥٧.

ولكن بالتعرف على حياة العرب في مختلف نواحيها الاجتماعية وبإدراك السياق الاجتماعي يزول عجبه من الجمع بين هذه الأشياء وذلك إذا نظر إلى «أن أهل الوبر إذا كان مطعمهم ومشربهم وملبسهم من المواشي، كانت عنايتهم مصروفة ــ لا محالة ــ إلى أكثرها نفعا، ثم إذا كان انتفاعهم بها لا يتحصل إلا بأن ترعى وتشرب كان جل مرمى غرضهم نزول المطر، وأهم مسارح النظر عندهم السماء، ثم إذا كانوا مضطرين إلى مأوى يؤويهم، وإلى حصن يتحصنون فيه، فلا مأوى إلا الجبال »[١].

وهكذا تجمع الألفاظ والمعاني إلى بعضها في سياق (مقام) دون آخر، وقد لا يسوغ لنا الجمع بينها إذا تغير السياق، وهو ما عناه «السكاكي» بقوله: «ثم إذا شرعت في الكلام، فلكل كلمة مع صاحبتها مقام»[٢].

ولعله لأجل هذا التعدد الهائل في المقامات أو السياقات، كان المعول عليه في الحكم على الكلام، وإبراز حسنه ودلالاته، هو الذوق في كثير من الأحيان كما قال «السكاكي»: «وكان شيخنا الحاتمي... يحيلنا بحسن كثير من مستحسنات الكلام إذا راجعناه فيها على الذوق... وهاهو الإمام عبد القاهر ــ قدّس الله روحه ــ في دلائل الإعجاز كم يعيد هذا»[٣].

وإذا كانت البلاغة العربية قد قامت ــ أساساً ــ على فكرة الإعجاز القرآني، فإن قضية المقام كانت عاملا هاما في تبيان أوجه الإعجاز البلاغي والأسلوبي؛ حيث «إن إدراك الأسرار البلاغية لا يكون إلا بعد تحديد المقام الذي نزلت فيه الآيات، ليتسنى بعد ذلك الوقوف على ملاءمة الآيات لما استلزمه المقام»[٤].

لأجل هذا قام اتجاه هام في التفسير، هو الاتجاه البياني الذي يقوم على أساس الاحتكام إلى سياق النصوص والاهتداء به في توضيح مبهم أو تخصيص عام أو تقييد مطلق أو غير ذلك[٥].
ذلك[٥].

وعلى الرغم من هذا البعد الهام الذي أولاه البلاغيون للمقام فإننا وجدنا من الدارسين المحدثين من ينقدهم لعدم توسيعهم فكرة المقام، وأن مراعاة مقتضى الحال تفتح آفاقا من البحث رحيبة ولكنها لم تفتح[١].

(١) المرجع نفسه، ص ١٦٨.
(٢) المرجع نفسه، ص ١٧٠.
(٣) المرجع نفسه، ص ١٧٠.
(٤) المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي فريد،، ص ١٠٧.
(٥) المرجع نفسه، ص ١٢، .

ويرى «تمام حسان» أن «المقام» له دينامية لم ينسبها إليه البلاغيون فهو ليس إطـــارا ولا قالبا، وإنما هو جملة الموقف المتحرك الاجتماعي الذي يعتبر المتكلم جزءا منه، كمـــا يعتبـــر السامع والكلام نفسه وغير ذلك مما له صلة بالمتكلم وكل جوانـــب الاتصـــال مـــن الإنســـان والمجتمع والتاريخ والجغرافيا والغايات والمقاصد(٢).

ولكن هذه الجوانب التي ذكرها «تمام حسان» قد أشار إليها البلاغيون و تناثرت في آثارهم وكانت تبحث عمن يواصل عملهم ويتمم ما لم يتم، ولكن ذلك لم يتحقق إلا على أيدي علماء الغرب وقد اعترف «تمام حسان» بذلك حين قال: «... أجد لفـــظ المقـــام أصلح ما أعبر به عما أفهمه من المصطلح الحـــديث ســـياق الحـــال (context of situation) الذي يستعمله اللسانيون المحدثون»(٣).

ولما كانت نظرية النظم أهم نظرية في البلاغة العربية فإننا نتناول مكانة السياق في هذه النظرية.

السياق في نظرية النظم:

يرى «شوقي ضيف» أن «الجاحظ» أول من وضع اصطلاح النظم وعلل به الإعجاز القرآني وتمسك به الأشاعرة بعد ذلك(٤)، ومهما يكن مـــن أمـــر فـــإن «عبـــد القـــاهر الجرجاني» هو الذي عرف بنظرية النظم بعد ذلك، واشتهر بها من خلال كتابه «دلائـــل الإعجاز».

ولم تكن نظرية النظم ــ عنده ــ إلا تنظيراً لفكرة (المقام) السالفة ومحاولـــة لرصـــد مختلف السياقات، وما يناسبها من أساليب التعبير، فمطابقة الكلام لمقتضى الحال هو ما يسميه الإمام «عبد القاهر الجرجاني» باسم (النظم) الذي هو توخي معاني النحو فيما بين الكلم على حسب الأغراض التي يصاغ لها الكلام.

فالفصاحة لا يمكن أن توصف بها الكلمة (مفردة) إلا ضمن مجموع السياق الذي ترد فيه؛ يقول الجرجاني: «ومن المعلوم أن لا معنى لهذه العبـــارات وســـائر مـــا يجـــري مجراها، مما يفرد فيه اللفظ بالنعت والصفة وينسب فيه الفضل والمزية إليه دون المعنى، غير وصف الكلام بحسن الدلالة وتمامها فيما كانت له دلالة»(٥).

---

(١) ينظر مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسن عبد الله،، دار البحوث العلمية ــ بيروت ــ، ط٠١: ١٩٧٥م، ص ٦٩.

(٢) الأصول، تمام حسان، الهيئة المصرية العامة للكتاب –القاهرة ــ، ١٩٨٢م، ص ٣٣٨ ــ ٣٣٩.

(٣) المرجع نفسه، ص ٣٣٩.

(٤) البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، المعارف – القاهرة ــ، ط٠٨: ١٩٩٠م، ص ١٦١.

(٥) دلائل الإعجاز، عبد القاهر الجرجاني،، ص ٤٤.

ويؤكد «الجرجاني» في موضع آخر أن لا معنى لتفاضل الكلمات من غير النظر إلى السياق الذي وردت فيه، «وهل يقع في وهم ــ وإن جهد ــ أن تتفاضل الكلمتان المفردتان من غير أن ينظر إلى مكان تقعان فيه من التأليف والنظم ... وهل تجد أحدا يقول هذه اللفظة فصيحة إلا وهو يعتبر مكانها من النظم، وحسن ملاءمة معناها لمعاني جاراتها وفضل مؤانستها لأخواتها»(١).

وهذه هي الفكرة التي ظل «الجرجاني» يؤكدها في دلائل الإعجاز ولا يمل من إعادة شرحها في كل مرة من «أنّا لا نوجب الفصاحة للفظة مقطوعة مرفوعة من الكلام الذي هي فيه، ولكن نوجبها لها موصولة بغيرها، ومعلقا معناها بمعنى ما يليها»(٢).

فالسياق العام هو الذي يحكم للفظة بالفصاحة أو بخلافها.

أما الدلالة فلا يمكن ــ برأي «عبد القاهر» ــ أن تستخلص من خلال اللفظة المفردة بل المعنى يتحصل من مجموع الخطاب، وتبعا لهذا لا يمكن أن تكون الكلمة أبسط عنصر لغوي ذي دلالة؛ لأن الدلالة حالة نفسية لا يمكن تجزئتها(٣).

ويرى بعض الباحثين أن «الجرجاني» يقرر ــ بذلك ــ ما قرره المحدثون اليوم من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ بل هي مجموعة من العلاقات(٤)؛ هذه العلاقات قد تولد انطلاقا من الأجزاء (المتعالقة) صفات وخصائص ليست لأجزائها بالأصل، يقول المسدي: «ومما لا شك فيه أن الكلام من الظواهر التي تخضع لقانونٍ تفاعل الأجزاء، ولما كان الكلام نتاج المفردات الداخلة في تركيبه فإنه قد يبدو حاملاً في مجمله للسمة النوعية التي تحملها جميع أجزائه... غير أنه بموجب قانون الجدلية بين الجزء والكل فإنه يحصل للكلام ــ انطلاقا من مجموع أجزائه ــ سمات ليست لأجزائه»(٥).

وقد نظر «الجرجاني» إلى الخطاب ككل متكامل لا يمكن فصل الجانب اللغوي فيه عن المقام الذي يرد فيه، وبذلك يتعاضد السياق اللغوي وسياق الحال على إبراز الدلالة وفهم مرامي الكلام.

---

(١) المرجع نفسه، ص ٤٠٢.

(٢) المرجع نفسه، ص ٤٠٢.

(٣) نظرية النظم وقيمتها العلمية وليد محمد مراد، دار الفكر –دمشق ــ، ١٩٨٣، ص ١٩٥.

(٤) التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، عبد الفتاح لاشين، دار المريخ –الرياض ــ، ١٩٨٠، ص ٧٥.

(٥) التفكير اللساني في الحضارة العربية عبد السلام المسدي، الدار العربية للكتاب –تونس ــ، ١٩٨١، ص ١٧٤.

فالمخاطب ــ وهو أحد عناصر المقام ــ حظي بالأهمية الكبرى في هــذه النظريــة، سواء عند «عبد القاهر» أم عند البلاغيين من بعده[1]، إذ إن دراسة الأنمــاط النحويــة للجملة خارج السياق الكلامي غير كافية لتبيان كيف تؤدي اللغة وظيفة الاتصال، ويعني ذلك أنه يجب دراسة كيف تحمل الأنماط النحويــة للجملــة فائــدة بالنســبة للســامع (المخاطَب) تتجلى في حصوله على شيء جديد حين يدرك غرض المتكلم من كلامه، ويتم ذلك بربط دراسة الأنماط النحوية للجملة بقضية الإبلاغ حسب المقام أو الموقــف الكلامي[2].

إذن، فنظرية النظم انبنت ــ أساسا ــ على قضية السياق والموقف الكلامي الــذي يتطلب ــ كلما تغير ــ نمطا معينا من التركيب، ويدخل ضمن الموقف الكلامي كل ما يتصل بظروف عملية الإبلاغ، من مخاطِب ومخاطَب وخطاب وسوف يتضح هذا أكثر في ما يأتي؛ حيث نستعرض تطبيقات السياق في علمي المعاني والبيان.

أ) تطبيقات السياق في علم المعاني:

مرَّ بنا أن تحديد المقام (أو السياق) ليس بالأمر الهين، وقد يكون هذا لتعدد محاوره، مما يتصل بالمخاطِب والمخاطَب ووظيفة الخطاب، وظروفه وملابساته وغيرها، وهذا يقتضي ذهنا يقضا وفكرا ثاقبا، وانتباها عجيب الشأن ــ كما يقول الســكاكي ــ فــي التصفح لمقتضيات الأحوال[3].

ويظهر هذا جليا في علم المعاني، لا سيما حذف المسند والمسند إليــه أو إثباتهمــا. ففي حذف المسند إليه ذكر «السكاكي» أن ذلك قد يكون «إذا كان السامع مستحضــرا له، أو لضيق المقام...»، وعدّد «السكاكي» ثمانية مقامات ثم قال: «وإما لأغراض غير ما ذكر»[4].

وأما في إثبات المسند إليه، فقد عدد «السكاكي» تسعة مقامات ثم قال:« أو ما جرى هذا المجرى»[5]، أي أن السياقات هي من الكثرة بحيــث لا يمكــن حصــرها بدقــة، والإحاطة بها جميعها.

---

(١) بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشرقاوي، دار النهضة العربية –بيروت ــ، ١٩٨١، ص ٢٥.

(٢) التراكيب النحوية ودلالاتها عند عبد القاهر الجرجاني، صالح بلعيد،، رسالة ماجســتير، جامعــة الجزائــر،١٤٠٧هــــ ــ ١٩٨٧م، ص ٨٧.

(٣) مفتاح العلوم، السكاكي،، ص ١٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ١٧٦.

(٥) المرجع نفسه، ص ١٧٧ ــ ١٧٨.

ولأجل هذا وجب في علم المعاني استنباط ما يستفاد من الكلام ضمنا بمعرفة القرائن، وهناك أمر آخر وهو أن الكلام يفيد بأصل وضعه معنى أصليا ولكنه قد يخرج عن المعنى الذي وضع له أصلا ليؤدي معنى جديدا يفهم من السياق، وترشد إليه الحال التي قيل فيها(١).

من ذلك أن «الأصل في الخبر أن يلقى لأحد غرضين:

إفادة المخاطب الحكم الذي تضمنته الجملة ويسمى ذلك فائدة الخبر.

إفادة المخاطب أن المتكلم عالم بهذا الحكم ويسمى ذلك لازم الفائدة.

ولكن، ربما لا يقصد من إلقاء الخبر أحد ذينك الغرضين، بل يلقى لأغراض أخرى تستفاد من سياق الكلام»(٢). كما أن ترجيح دلالة الجملة الاسمية والفعلية يعتمد على السياق؛ فالجملة الاسمية تفيد بأصل وضعها ثبوت الحكم فحسب، بلا نظر إلى تجدد ولا استمرار.

ولكن قد تحف بها قرائن أخرى تستفاد من سياق الكلام كأن تكون في معرض مدح أو ذم أو حكمة أو نحو ذلك، فتفيد الدوام والاستمرار حينئذ.

وعليه قول النضر بن جؤية يتمدّح بالغنى والكرم:

لا يألف الدرهم المضروب صرّتَنا ... لكن يمر عليها وهو منطلق

فهو يريد أن دراهمهم دائمة الانطلاق كما يرشد إلى ذلك ما قبله:

إنا إذا اجتمعت يوما دراهمنا ... ظلّت إلى طرق المعروف تستبق(٣)

فالبيت الأخير هو قرينة في السياق بينت أن الجملة الأولى تفيد الدوام والاستمرار.

كما أن الجملة الفعلية تدل بأصل وضعها على التجدد في زمن معين، وقد تفيد الاستمرار التجددي شيئا فشيئا، بمعونة القرائن إذا كان الفعل مضارعا مثلا(٤).

ومنه قوله تعالى:﴿**إِنَّا سَخَّرْنَا الجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالإِشْرَاقِ**﴾(٥).

أما الأساليب الإنشائية فإنها قد تخرج عن أصل وضعها ــ أيضا ــ في كثير من السياقات التي ترد فيها لتدل على غير ظاهر لفظها.

---

(١) علم المعاني، عبد العزيز عتيق، دار النهضة العربية -بيروت ــ، ١٤٠٥هـ ــ ١٩٨٥م، ص ٤٠.

(٢) علوم البلاغة، المراغي،، ص ٤٦.

(٣) المرجع نفسه، ص ٥٥.

(٤) المرجع نفسه، ص ٥٦.

(٥) سورة ص، ١٨.

فالاستفهام بالأصل:« طلب فهم شيء لم يتقدم به علم، ولكن قد تخرج ألفاظ الاستفهام عن أصل وضعها فيستفهم بها عن الشيء مع العلم به، لأغراض تستفاد من سياق الحديث ودلالة الكلام »[1].

وكذلك الشأن مع الأمر، فهو:« طلب حصول الفعل على جهة الاستعلاء... والأصل في صيغته أن تفيد الإيجاب أي طلب الفعل على وجه اللزوم، ولكنه قد يفيد أغراضا أخرى تستفاد من سياق الحديث»[2].

والنهي كذلك هو بالأصل «طلب الكف عن الفعل على وجه الاستعلاء، ولكنه يستعمل لمعان أخرى تفهم بالقرائن من سياق الحديث تجوزا واتساعا في الاستعمال كالدعاء والتمني والإرشاد وغير ذلك»[3]، ونخلص إلى أن ظواهر علم المعاني ذات صلة وطيدة بالسياق؛ فهو الذي يساهم في إدراك تغير معنى الجمل والأساليب ويساعد في تحديد دلالاتها.

ب) تطبيقات السياق في علم البيان:

يتجلى أثر السياق في علم البيان في كون الصور البيانية لا يمكن فيها الاعتماد على ظاهر اللفظ وحده لاستخلاص المعنى، والدلالة فيه لا تحصل بمعرفة المعاني المعجمية للألفاظ، بل المعنى هو الدلالة الثانية في العموم، يقول «الجرجاني»: «الكلام على ضربين: ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده... وضرب آخر أنت لا تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتمثيل »[4].

ولعل هذا ما كان يقصده «الزمخشري» بلفظ المجاز في معجمه «أساس البلاغة»؛ إذ كان يضمنه كثيراً من الصور البيانية كالاستعارة والكناية؛ أي أن القضية تكمن في التجوز في اللغة حتى تصبح دلالتها تتجاوز ظاهر اللفظ، وهنا يصبح من الضروري فهم اللغة في سياقها الاجتماعي، وما يعنيه مستعملوها بها ألفاظا وتراكيب.

ثم إن هناك العنصر الآخر الهام في كل هذا هو اجتماعية اللغة، أو السياق الاجتماعي لها، ذلك أن الصور البيانية في العادة هي عادات استعمالية درج عليها

---

(١) علوم البلاغة، المراغي،، ص ٦٥ ـ ٦٦.

(٢) المرجع نفسه، ص ٧١ ـ ٧٢.

(٣) المرجع نفسه، ص ٧٤.

(٤) دلائل الإعجاز، الجرجاني،، ص ٢٦٢.

أصحاب اللغة، ولا يمكن فهم مغزاها خارج إطارها الذي تستعمل فيه بالاعتماد على ظاهر اللفظ وحده؛ وهو ما عناه «الجرجاني» بقوله: «ومن عادة قوم ممن يتعاطون التفسير بغير علم أن يوهموا أبدا في الألفاظ الموضوعة على المجاز والتمثيل أنها على ظواهرها فيفسدوا المعنى بذلك»(١).

ولما كان عامل التطور اللغوي هو الآلية التي يتكون من خلالها المجاز، كان لا بد من مراعاته، فالمجاز يعتمد في تقريره على أصول أهمها معرفة التطور الدلالي الذي مرت به حياة اللفظة، كما أن مراحل هذا التطور، لا يمكن تحديدها إلا بتحديد النسبة بين اللفظ المتجوز فيه وبين السياق الذي ورد فيه(٢).

فالاستعارة ــ وهي نوع من المجاز ــ لا بد لها من قرينة تفصح عن الغرض وترشد إلى المقصود، ويمتنع معها إجراء الكلام على حقيقته، وهذه القرينة إما حالية تفهم من سياق الحديث، أو مقالية تعرف من اللفظ.

ففي قول الشاعر:

فإن تعافوا العدل والإيمانا　　　فإن في أيماننا نيرانا

فإن كلمتي «العدل» و«الإيمان» قرينة تدل على أن الغرض من النيران السيوف(٣).

وقد تحدث «الجرجاني» عن أن الاستعارة لا بد لها من قرينة معنوية أو لفظية من دليل الحال أو من فحوى الكلام، فإذا قال القائل: «رأيت أسداً» ودلّ الحال على أنه لم ير السبع علمت أنه أراد التشبيه.

أما الكناية فهي ألصق بالسياق الاجتماعي والثقافي، وتختلف عن الاستعارة في كون القرينة في الكناية غير واضحة تماما، ويمكن للسامع حملها على حقيقتها، وهنا يتحتم النظر إليها من خلال استعمالاتها وما تدل عليه من قبل مستعمليها، يقول «المراغي» متحدثا عن الكناية: «إن العرب تلفظ أحيانا بلفظ لا تريد منه معناه الذي يدل عليه بالوضع، بل تريد منه ما هو لازم في الوجود، بحيث إذا تحقق الأول تحقق الثاني عرفا وعادة، فنقول فلان رحب الصدر ونقصد أنه حليم من قبل أن الحليم يكون ذا أناة وتؤدة ولا يجد الغضب إليه سبيلا، لما في صدره من السعة لاحتمال كثير من الحفائظ والأضغان»(٤)، ويشرح الجرجاني الكناية مبينا أن الدلالة فيها استنتاجية، لا تتحصل

(١) المرجع نفسه، ص٣٠٥.

(٢) ينظر المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، خليل سيد أحمد، دار النهضة العربية –بيروت ــ، ١٩٦٨م، ص٧٠.

(٣) علوم البلاغة المراغي، ٢٤٤.

(٤) المرجع نفسه، ص٢٧٩ ــ ٢٨٠.

من مجرد اللفظ، « فإذا قلنا (كثير الرماد) أو (طويل النجاد) أو قلنا في المرأة (نؤوم الضحى) فإننا في جميع ذلك لا نفيد غرضنا من مجرد اللفظ، ولكن يدل اللفظ على معناه الذي يوجبه ظاهره، ثم يعقل السامع ذلك المعنى على سبيل الاستدلال»[1].

وبهذا تكون اللغة قد تدرجت من رمزية إلى رمزية، ومن دلالة إلى دلالة؛ الدلالة الظاهرة هي معنى اللفظ القريب، والدلالة الحقيقية (المقصودة) هي معنى معناه كما قال «الجرجاني»: «... وإذ قد عرفت هذه الجملة، فهاهنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: «المعنى»، و«معنى المعنى»؛ «المعنى» المفهوم من ظاهر اللفظ أو الذي تصل إليه بغير واسطة، و«معنى المعنى» أن تعقل من اللفظ معنى ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر»[2].

وبهذا نكون قد استعرضنا ــ ولو بصورة مجملة ــ السياق في البلاغة العربية؛ حيث رأينا أن السياق قد اعتمد بشكل واضح ــ في كثير من الأحيان ــ في فهم الدلالة والحكم على الكلام بالصحة والاستقامة، أو معرفة ما فيه من حسن وجمال وفصاحة.

المصادر والمراجع

١ ــ الأصول، تمام حسان، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٨٢م.

٢ ــ البلاغة تطور وتاريخ، شوقي ضيف، القاهرة، المعارف، ط٠٨، ١٩٩٠م.

٣ ــ بلاغة العطف في القرآن الكريم، عفت الشرقاوي، بيروت ،دار النهضة العربية،١٩٨١.

٤ــ البيان والتبيين، الجاحظ أبو عمرو عثمان بن بحر،، تحقيق علي أبو ملجم، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط٠١ ،١٤٠٨هــ ــ ١٩٨٨م، ٥ ــ التراكيب النحوية من الوجهة البلاغية عند عبد القاهر، عبد الفتاح لاشين، الرياض دار المريخ ــ١٩٨٠.

٦ــ التراكيب النحوية ودلالاتها عند عبد القاهر الجرجاني، صالح بلعيد، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر،١٤٠٧هــ ــ ١٩٨٧م

٧ــ التفكير اللساني في الحضارة العربية عبد السلام المسدي، تونس الدار العربية للكتاب، ١٩٨١

٨ ــ دلائل الإعجاز، الجرجاني عبد القاهر.

(١) دلائل الإعجاز، الجرجاني، ص٢٦٢.

(٢) المرجع نفسه، ص٢٦٣.

٩ــ كتاب الصناعتين، العسكري أبو هلال، تحقيق محمد علي البجاوي، ومحمد أبو الفضل إبراهيم، صيدا، بيروت المكتبة العصرية، ١٤٠٦هــ ــ ١٩٨٦م،
١٠ــ علوم البلاغة أحمد مصطفى المراغي، مكة المكرمة، دار إحياء التراث الإسلامي، ط٠١، ١٩٩٢م.
١١ــ علم المعاني، عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، ١٤٠٥هــ ــ م ١٩٨٥
١٢ــ اللغة العربية معناها ومبناها، تمام حسان، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٢م.
١٣ــ المدخل إلى دراسة البلاغة، فتحي فريد، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٧٨م.
١٤ــ المدخل إلى دراسة البلاغة العربية، خليل سيد أحمد، بيروت دار النهضة العربية، ١٩٦٨م.
١٥ــ مفتاح العلوم، السكاكي، تحقيق نعيم زرزورة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط٠٢، ١٤٠٧هــ ــ ١٩٨٧م.
١٦ــ مقدمة في النقد الأدبي، محمد حسن عبد الله،، بيروت، دار البحوث العلمية، ط٠١، ١٩٧٥م.
١٧ــ من سمات التراكيب عبد الستار حسين زموط،، القاهرة، مطبعة الحسين الإسلامية، ط٠١، ١٩٩٢م.
١٨ــ نظرية النظم وقيمتها العلمية، وليد محمد مراد، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٣
١٩ــ نقد الشعر، ابن جعفر قدامة، تحقيق كمال مصطفى، القاهرة، مكتبة الخانجي، ط٠٣، ١٩٧٩م.

/ /

وظيفة الفن عند ابن خلدون

د. عزت السيد أحمد [١]

كُلَّما ارتقى العمران في سلَّم التَّطوُّر والتَّقدُّم متجاوزاً حدود الضَّروريات إلى طلب الكماليَّات، استدعى ذلك التَّفنُّن في طلب الملذوذات والتَّرف والمتعة كمًّا وكيفاً. وفي ذلك يقول ابن خلدون: «وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصَّنائع والتَّأنق فيها حينئذٍ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوافر دواعي التَّرف».

مقدمة

ابن خلدون واحدٌ من ألمع العبقريات. وهو الاسم الذي اشتُهِرَ به **عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن خلدون**، الملقب بوليِّ الدِّين بعد توليه القضاء، المكنى **بأبي زيد** (ولده الأكبر). المنتسب أصلاً إلى أسرة عربيَّةٍ يمنيَّةٍ من ملوك كندة، فعرف لذلك بالكنديِّ أيضاً، كما عُرِّف بالحضرمي نسبةً إلى حضرموت منبت أجداده، وعرف بالمالكي لتوليه القضاء عل المذهب المالكي، وبالمغربي لقدومه من المغرب إلى القاهرة...

---

(١) أستاذ جامعي سوري.

أما ولادته فقد كانت بتونس في غرَّة رمضان سنة ٧٣٢هـ/ ١٣٣٢م، وتوفي ودفن في القاهرة سنة ٨٠٨هـ/ ١٤٠٦م، فعاش بذلك زهاء ست وسبعين سنة قضاها متنقلاً ما بين تونس والقسطنطينية وبجاية وتلمسان وغرناطة وفاس ومراكش والقاهرة ودمشق... في طلب العالم والمعرفة من جهةٍ، وبين المناصب السياسية من جهة ثانية.

وفيما بين هذين العامين، عام الولادة وعام الوفاة، كانت حياة فيلسوفنا الَّتي حفلت بالمغامرات والحوادث الكثيرة والمهمَّة في آن معاً، خاصَّةً على صعيد حياته الخاصَّة. ولَعَلَّ هذا هو ما دعا الفيلسوف إلى أن يختم تاريخه الكبير بتاريخه الصغير، أي تاريخ حياته الذي سماه: **التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً**(١). فيسَّرَ بذلك كثيراً من الجهود على الباحثين الذين يتناولون فكره وحياته.

لَقَد كان حبُّ **ابن خلدون** المعرفةَ ركناً ركيناً من حياته، بل لبنة من لبنات شخصيته، فمازال مكباً على تحصيل العلم والمعرفة كلَّما سنحت له سانحةٌ، ولا له فرصةٌ، حَتَّى وجدناه كثيراً ما يستعفي من العمل السياسي لشعوره بالحاجة إلى القراءة والكتابة، بل كان يحفزه ذلك أحياناً إلى العمل السِّياسي لأنَّهُ يوفر له المكتبات القيمة الموجودة عند الأمراء والسلاطين. وقد وعى أهمية العلم والمعرفة مبكراً فتلقى معارف جمَّة كمَّا وكيفاً قبل أن يتمَّ العشرين من عمره، في ميادين مختلفة بدأت باللغة وعلومها، فالقرآن والفقه والحديث وعلومها، ثمَّ العلوم الفلسفية والمعارف المتصلة بها... حَتَّى وصفه صديقه الحميم **لسان الدين بن الخطيب** بقوله: إنَّهُ «رجل فاضلٌ، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصال، رفيع القدر، وقور المجلس، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش، خاطب للحظِّ، متقدم في فنون عقلية ونقلية، سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط... مفخر من مفاخر التخوم المغربية»(٢).

قليلٌ جدًّا من الفلاسفة هم الذين تكون سيرتهم الشخصية جزءاً من سياق فلسفتهم، **وابن خلدون** في طليعة هؤلاء الفلاسفة، فحياته تختصر عبقريته، وتفصح عنها. وفلسفته هي الَّتي كانت تقود موكب حياته في مختلف مساراته. وهذا التلاقح بين الذهن

---

(١) طبع هذا الكتاب أكثر من مرة ملازماً لتاريخ ابن خلدون على أنَّهُ جزء منه، وخاتمة له، مثل طبعة بيروت عام ١٩٨٣م في سبعة أجزاء من أربعة عشر مجلداً، صدر عن دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة. وطبع مستقلاً، قبل هذه الطبعة، خاصة بعد أن وجدت منه نسخة مزيدة ومنقحة بخط المؤلف ذاته بعد انتقاله إلى مصر، ومنها الطبعة التي أشرف عليها محمد بن تاويت الطنجي بالعنوان ذاته عام ١٩٥١م، وصدر عن لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة.

(٢) عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون ــ القاهرة ــ ١٩٦٢م ــ ص ٢٥٤.

المتقد والفلسفة الَّتي تنجم عنه وتقوده في الوقت ذاته صاغه **ابن خلدون** في كتابه الشهير المسمى بالمقدمة، والمشتهر أكثر **بمقدمة ابن خلدون**.

لم يكن صاحب المقدِّمة يهدفُ إلى إحصاء العلوم والمعارف والصنائع... ولا إلى تبيان جوانبها وأبعادها وآثارها وحسب، وإنَّما كان يصبو إلى رؤية شموليَّة لتاريخ البشرية بصيغتيه الكليَّة والجزئيَّة، أي بوصفه تاريخاً عامًّا شاملاً، وبوصف هذا التاريخ منحلاً إلى جزئيات، والأثر الفاعل لكل جزئيٍّ في هذا التاريخ من جهة، والعلاقات القائمة بين هذه الجزئيات من جهةٍ ثانية.

على أنَّ ذلك لم يَحُلْ بين **ابن خلدون** واتجاهه الواقعي الذي التزمه في رؤية مختلف موضوعاته ومعالجتها، هذا الاتجاه الذي حدا به، إلى جانب أصالته، إلى عدم الاقتناع «بالفلسفة المدرسيَّة كما وصلت إلى علمه ــ كما قال **دي بور** ــ وكان رأيه في العالم لا يتطابق مع الصورة الكلية المقرر، فقد كان يزعم الفلاسفة أنَّهم يعرفون كلَّ شيءٍ، أما **ابن خلدون** فكان يرى أنَّ العالم أوسعَ من أن يستطيعَ عقلنا الإحاطة به، (ويخلق الله ما لا تعلمون)»[1].

ولذلك وجدنا فيلسوفنا كما قرر معظم دارسيه «يلجأ لإظهار الحقيقة إلى البراهين المنتقاة من الحوادث ذاتها، أي من طبائع الأمور، فهو لا يريد القبول إلا بالأسباب الطبيعيَّة لتعليل الحوادث»[2]، مما دفعه إلى اتخاذ الواقع ذاته جذراً أساسيًّا لفلسفته، جاعلاً إيَّاه الأسَّ والمتن، فأجال الطَّرفَ فيما حوله من حوادث، وسبر أغوار معرفته، واعتمد أصالة قريحته ونقاءها واتقادها في الكشف عن القوانين الَّتي يسير عليها التَّاريخ، رافضاً الاستكانة إلا إلى ما هو واقعيٌّ، مُعَلِّلاً النتائج بأسبابٍ من طينتها.

لَقَد حافظ **ابن خلدون** على الواقعية في أدلته وبراهينه وتحليلاته في مختلف الميادين الَّتي تناولها، ووصل من خلال هذه الواقعية إلى القوانين الناظمة للسيرورة البشرية في مختلف مستوياتها وميادينها؛ الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والنفسية والأخلاقية... ولا عجب لذلك أن يهتمَّ كثيراً بالناحية المنهجية من حيثُ التَّقيُّد بخطوات المنهج وإقران القول بالفعل، كما كان له منهجٌ خاصٌّ اتسم بالوحدة والتكامل والوضوح في الطرح

---

(١) ج. دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام ــ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة** ــ لجنة التأليف والترجمة والنشر ــ القاهرة ــ ١٩٣٩م ــ ص٢٧٠.

(٢) حنا الفاخوري وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية ــ مؤسسة بدران وشركاؤه** ــ بيروت ــ ص٧٢٠.

والمعالجة والوصول إلى النتائج، ويمكن أن نجمل أساسيات المنهج الخلدوني في القواعد الست كما قدمها الدكتور **صفوح الأخرس** وهي[1]:

١ ــ الشَّك والتمحيص.

٢ ــ الواقعية الاجتماعية.

٣ ــ قانونية الأشياء.

٤ ــ القياس والاستدلال.

٥ ــ السبر والتقسيم.

٦ ــ التعميم وأصوله.

لم يصلنا من كتب **ابن خلدون** إلا ثلاثة كتب، بينها الثلاثية الكبيرة والشهيرة بفضل مقدمتها الَّتي ذكرها بذكر مؤلفها، كما ارتبط ذكر مؤلفها بذكرها، وقد طبعت هذه الكتب الثلاثة أكثر من طبعة، وفي أكثر من مكان، وخاصَّةً منها المقدمة الَّتي طبعت مراراً وبأكثر من لغة أيضاً، وهذه الكتب هي:

١ ــ **الثلاثية**: وتضم:

أ ــ **المقدمة**: وهي الجزء الأول من كتابه الضخم: (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)، وهو التاريخ.

ب ــ **التاريخ**: ويقع في سبعة أجزاء بما فيها المقدمة، وهو الكتاب المسمى: (كتاب العبر...).

ج ــ **التعريف**: وهو بعضٌ من كتاب العبر (التاريخ)، واسمه (التعريف **بابن خلدون** ورحلته غرباً وشرقاً).

٢ ــ **لباب المحصل**: وهو ملخص (محصل) الإمام **فخر الدين الرازي**.

٣ ــ **شفاء السائل لتهذيب المسائل**.

وهناك كتبٌ أُخْرَى كثيرة لم يصل منها شيءٌ إلينا، وقد ذكرها لنا **ابن الخطيب** في ترجمته **لابن خلدون** في كتابه (الإحاطة في أخبار غرناطة)، وهذه المؤلفات كما قال **لسان الدين بن الخطيب** هي[2]:

---

(١) صفوح الأخرس: **علم الاجتماع** ــ المطبعة الجديدة ــ دمشق ــ ١٩٨٣م ــ ص٧٠ ــ ٧٦.

(٢) انظر ذلك عند محمد عبد اله عنان: **ابن خلدون** ــ المكتبة التجارية الكبرى ــ القاهرة ــ ١٩٥٣م ــ ص١٥٠ ــ ١٥٦.

ــ شرحَ البردة، وهو شرحٌ بديعٌ.
ــ لخص كثيراً من كتب **ابن رشد**.
ــ علَّق للسلطان أيام نظره في العقليات تقييداً مفيداً في المنطق.
ــ ألف كتاباً في الحساب.
ــ شرع في شرح الرجز الصادر عن **ابن الخطيب** في أصول الفقه.
ــ لخَّص بعضاً من تآليف **ابن عربي**.

المقدمة هي الأكثر أهمية بين كل ما كتبه **ابن خلدون**، وهي وحدها الَّتي انطوت على فكره وفلسفته، وهي وحدها إلى حدٍّ كبير الَّتي كانت محور ما كتب عن **ابن خلدون**، أي محوراً ومادة لما ينوف عن ألفي بحث في كتاب أو رسالة جامعية كتبت عن فيلسوفنا، كان نصيب العالم الأوربي منها نحو ثلثيها، ولا غرابة في ذلك إذ إنَّ الأوربيّين هم أول من اكتشف هذا الفيلسوف، وأكثر من أعطاه حقه من العناية والاهتمام حتَّى الآن.

لَقَد كانت المقدمة بحثاً شاملاً، بل موسوعة نوعية تناولت مختلف علوم عصر **ابن خلدون** ومعارف هذا العصر. وفي هذه المقدمة يتجلى ألق العبقرية وبريقها، فهي تجربة فريدة في الإبداع والخلق الفكري، إذ إنَّ فيلسوفنا لم يكتف بتناول مختلف علوم عصره ومعارفه بل تعدَّى ذلك إلى طرح مباحث جديدة، وتحديد موضوعاتها ومناهجها، حتى عُدَّ المؤسس الحقيقي لكثير من العلوم. يعنينا هنا أن نقف عند واحدة من المسائل الملحَّة اليوم في علم الجمال وفلسفة الفن، وهي وظيفة الفن.

في وظيفة الفن

وظيفة الفنِّ واحدةٌ من المسائل الشَّائكة التي تبدو أنَّهَا متوافقٌ عليها في المبدأ من دون أن تحظى من التَّوافق ما يجيز لها استحقاق ما تبدو عليه من توافقيَّةٍ.

لا نعني بهذه الخلافيَّة اختلاف وظائف الفنِّ من فيلسوفٍ إلى فيلسوفٍ فهذا أمرٌ طبيعي وربُّمَا يكون هو الصَّحيح، وإنَّمَا نعني القبول بفكرة وظيفة الفنِّ أو توظيف الفنِّ ذاتها، ففي حيْنِ يميل كثيرٌ من الفلاسفة والباحثين الجماليين إلى الحديث عن وظيفة الفنِّ وكأنَّهَا مسلَّمة من مسلَّمات فلسفة الفنِّ وعلم الجمال، فإنَّ فريقاً آخر يرى أنَّه لا يوجد وظيفة للفنِّ بالمعنى الذي يكاد يكون شبه مجمعٍ عليه بَيْنَ الفلاسفة والمفكِّرين الجماليين.

صحيحٌ أنَّ أبرز مدرستينِ تنازعتا هذين الموقفينِ هما مدرسة الالتزام في الأدب أَو الفنِّ، ومدرسة الفنِّ للفنِّ، إلاَّ أنَّ المقصود غير ما ذَهَبَتْ إليه هاتان المدرستان الأيديولوجيتان.

نشأت مدرستا الالتزام والفنُّ للفنِّ نشأةً تقابليَّةً أكثر مما كانت نشأةً فكريَّةً أَو فلسفيَّةً محض. ولذلك كانت هاتان المدرستان أنموذجاً لأدلجة وظيفة الفنِّ أكثر مما كانتا حالةً من حالات فلسفة الفنِّ والجمال.

كاد **ابن خلدون** في بداية حديثه عن الفنِ يتَّجه في نفع الفنِّ صوب الفائدة والمنفعة بالمعنى الذي يذهب إليه البراجماتيون، ولكننا سنفهم هذا المعنى إذا لم نتدبر قراءة **ابن خلدون** ونتمعَّن به، أو لنقل: إذا لم ننطلق في فهمه لهذه المسألة عن نظريَّته العامَّة في العمران البشريِّ، وما يتفرَّع عنه.

لَقَد وَجَدَ **ابن خلدون** أَنَّهُ لما كان ظهور الفنِّ مرتبطاً بازدهار العمران من مختلف مناحيه، ويتجاوز أهل العمران «حدَّ الضَّروري إلى الحاجي ثُمَّ الكمالي»، فإنَّ فائدة الفنِّ ونفعه ترتبطان على نحوٍ أو آخر بالنَّاحية التَّرفيَّة، حيْنَ يقوم الفنُّ بعدَّة وظائف يمكننا أن نفصلها على النَّحو التَّالي:

أولاً: تزجية الوقت بصورة ماتعة

إنَّ الممارسة الفنيَّة إبداعاً وتلقيًّا، هي في أحد جوانبها ملء أوقات الفراغ على نحوٍ يدخل السُّرور والمتعة إلى القلب، أو ما نسمِّيه عادةً بالمتعة الجماليَّة. ولا ينحصر ذلك في أوقات الفراغ فَقَطْ، وإنَّما قَدْ يخصِّص المرء وقتاً معيَّناً لتحصيل هذه المتعة الجماليَّة، وفي ذلك يقول الفيلسوف في أثناء حديثه عن صناعة الغناء:

«تحدث هذه الصِّناعة لأنَّهُ لا يستدعيها إلا من فَرَغَ من جميع حاجاته الضَّروريَّة والمهمَّة من المعاش والمنْزل وغيره، فلا يطلبها إلا الفارغون عن سائر أحوالهم، تفنُّناً في الملذوذات»[1].

ثمة شبه إجماع بين فلاسفة الجمال على أنَّ هذه الوظيفة هي أبرز وظائف الفن، وإن كان من خلاف على بعض وظائف الفن الأخرى فإنه لا يكاد يكون هناك اختلاف

(١) ابن خلدون: **المقدمة** ــ ب٥ ــ ف٣٢ ــ ص٤٢٦.

على هذه الوظيفة. وقد وقف الفيلسوف الجمالي الفرنسي **شارل لالو**[١] أحد أبرز فلاسفة الفن والجمال في القرن العشرين عند هذه الوظيفة، وعدها الوظيفة الأولى ترتيباً من وظائف الفن إذ رأى أنَّ أوّل وظيفة للفنِّ في الحياة هي «أنَّ ينسينا الحياة بواسطة اللعب، فتأمُّل الجميل إذن مسلاةٌ، أو انطلاقٌ، أو رَغَدٌ، أو تَرَفٌ»[٢].

يحيلنا **شارل لالو** في أصل هذه الوظيفة إلى **كانت** الذي أكَّد هذا التَّجرُّد، وإلى **سبنسر وشيللر** اللذين أرادا أن «يفسِّرا الفنَّ كلَّه على أنَّهُ صورةٌ عليا من صور اللعب»[٣]. ولكن **لالو** لا يقف عند هذا الحدِّ، على الأقلِّ في بسط هذه الوظيفة للإيضاح، فيرى أنَّ هناك عوامل عدَّة معقَّدة تدخل في هذه الوظيفة التي هي اللعب والتَّسلية، «من بينها قبل أيِّ شيءٍ القاعدة المقبولة والتَّسلية»[٤]. ويستند في الإيضاح إلى أنَّ **فلوبير** يرى أنَّ «الفنَّ لعبٌ يتَّخذ شكل نظامٍ»، بينما يرى **لامارتين** أنَّ هذا اللعب بالفنِّ «يتَّخذ شكل التَّسلية».

قبل **لالو** وهؤلاء الفلاسفة الذين بنى على فكرهم تأسيسه للوظيفة الأولى للفن كان الفيلسوف اليوناني **أرسطو** قد اقترب من هذه الوظيفة إلى حدٍّ كبير عندما ألحَّ على تعليم الموسيقى من أجل تأديتها وظائفها. وقيام الموسيقى بوظائفها فيما يبدو أمرٌ مقرَّرٌ محسومٌ، ولذلك يعود هنا إلى مشكلة قيام الوظيفة بدورها في عمليَّة اللهو والتَّرويح عن النَّفس، وإذا كان من معترض بقوله: «لماذا يتعلَّمُ المرء الموسيقى كي يروح عن نفسه ويلهو وهو قادر على ذلك من دون تعلمها؟»، وجدناه يجيب قائلاً: «وقد يؤتى بالاعتراض نفسه إن وَجَبَ استخدام الموسيقى للتَّمتُّع بدعة العيش والانصراف إلى الملاهي الشَّريفة إذ يضطرهم إلى تعلُّمها، ويحول دون استمتاعهم بها عندما يستخدمها الآخرون»[٥].

(١) **شارل لالو** فيلسوف جماليٌّ فرنسيٌّ شهيرٌ، من فلاسفة القرن العشرين، وله عشرات الكتب في فلسفة الفنِّ والجمال، منها كتابه مبادئ علم الجمال الذي تحدَّث فيه عن وظيفة الفنِّ أو وظائف الفنِّ تحت باب آخر هو علاقة الفنِّ بالحياة، ومنها الفن والأخلاق الذي تحدَّث فيه أيضاً عن وظائف الفنِّ في باب الفنِّ والحياة، وله كذلك كتاب الفنُّ والحياة الاجتماعيَّة، وكلُّ هذه الكتب مترجمةٌ.

(٢) شارل لالو: **مبادئ علم الجمال** ــ ترجمة خليل شطا ــ دار دمشق ــ سوريا ــ ١٩٨٢م ــ ص٣٣.

(٣) م. س ــ ص٣٣.

(٤) م. س ــ ص ٣٤.

(٥) أرسطو: **في السياسة** ــ ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي ــ اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ــ بيروت ــ ١٩٨٠م ــ ص٤٣١.

ثانياً: زيادة الترف والمتعة

الوظيفة الثانية من وظائف الفن عند **ابن خلدون** هي زيادة الترف والمتعة، فالمرء لا يكتفي بالبحث عن المتعة، بل إنَّهُ يطلب منها الزِّيادة دائماً، ويتفنَّن في طلبها وزيادته. ولكن ذلك، حسبما رأى **ابن خلدون**، مرتبطٌ بتطوُّر العمران، وتوافر الرَّخاء إلى حدٍّ ما، لأنَّ الإغراق في البداوة يقصي النَّاس عن طلب الفنِّ، ويحجبهم عنه لأنَّهُم في شغل عنه فيما هو أكثر ضرورة وأهميَّةً، وهو طلب الحاجات الضَّرورية، حتى إذا ازدهر العمران وازداد نماءً ازداد رفاهاً وطلباً للفرح والنشوة والمتعة، في ذلك يقول الفيلسوف: «وإذا زَخَرَ بحر العمران وطلبت فيه الكمالات، كان من جملتها التَّأنُّق في الصَّنائع واستجادتها... مما تدعو إليه عوائد التَّرف وأحواله»[(١)].

ولذلك فإنَّهُ كُلَّما ارتقى العمران في سلَّم التَّطوُّر والتَّقدُّم متجاوزاً حدود الضَّروريات إلى طلب الكماليَّات، استدعى ذلك التَّفنُّن في طلب الملذوذات والتَّرف والمتعة كمَّاً وكيفاً. وفي ذلك يقول الفيلسوف: «وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الصَّنائع والتَّأنُّق فيها حينئذٍ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوافر دواعي التَّرف»[(٢)].

كاد الفيلسوف اليوناني **أرسطو** أن يقترب من هذه الوظيفة عندما أراد تبيان السَّبب الذي يدفع المرء إلى طلب الموسيقى، والسبب في الاسترخاء الماتع والنَّشوة التي تشبه نشوة الخمر الناجمة عن تلقِّي الموسيقى، فرأى أنَّ اللذة الحاصلة من التَّواصل مع الموسيقى، من تلقيها، هي السَّبب أو العِلَّة الحقيقيَّة وليس ما يبدو من خير ماثل وراءها أو فيها، «لأنَّ هذه الأمور في حدِّ ذاتها ليست لأجل ما هو خير، بل هي أمور مستلذَّة»[(٣)].

الحقيقة أن ما ذهب إليه **أرسطو** السابق **لابن خلدون** بنحو ألف سنةٍ هو اقتراب من الفهم الخلدوني في الصورة وليس المضمون، ولعلنا لا نبتعد عن الحقِّ إذا قلنا إنَّ الفهم الخلدوني لهذه الوظيفة من وظائف الفن لم يصبح واضحاً إلا في القرن العشرين، ولذلك سيكون من غير المستهجن ألا نجد من عبر عن هذه الوظيفة التعبير الخلدوني ذاته.

من الذين اقتربوا من هذه الوظيفة فيلسوف الجمال الماركسي إرنست فيشر الذي اعتمد على شريكه الأيديولوجيِّ **برتولد بريخت** إلى حدٍّ ما في إيضاح هذه الوظيفة،

(١) ابن خلدون: **المقدمة** ــ ب٥ ــ ف١٧ ــ ص٤٠١.

(٢) م. س ــ ذاته.

(٣) أرسطو: **في السياسة** ــ ص ٤٣١.

فاقتبس قوله: «إنَّ مسرحنا يجب أن ينمِّي رَعْشَةَ الفهم، وأن يدرِّب النَّاس على متعة تغيير الواقع. فلا يكفي أن يعرِّف جمهورنا كيف تحرَّر **برومثيوس** فقط، بل عليه أن يتدرَّب على اللذَّة في تحريره، يجب علينا أن نعلِّمه كيف يشعر بكلِّ الفرحة والغبطة اللتين يشعر بهما المخترع، وبكلِّ النَّصر الذي يشعر به المحرر»[١].

استند **فيشر** إلى أيديولوجيته فأراد توظيف الفن في «تحقيق التَّوازن في الحياة» عن طريق تدريب الناس على متعة تغيير الواقع. وعلى النحو ستكون وظيفة الفن عند **فيشر وبريخت** قريبة جدًّا من وظيفة الفن الثانية عند **ابن خلدون**، وربما ستكون وظيفة الفن التي أشار إليها **ابن خلدون** نتيجة لهذه الوظيفة بمعنى من المعاني.

ثالثاً: اللهو واللعب

وظيفة الفن الثَّالثة التي وقف عندها **ابن خلدون** هي اللهو واللعب. وهذه الوظيفة أيضاً من الوظائف التي وقف عندها كثيرٌ من فلاسفة الفن والجمال. قد تبدو هذه الوظيفة إشكاليَّة ولكنَّهَا مع ذلك توجد في قرارة أنفس المتلقين لدى معايشة كثيرٍ من أنواعِ الفنونِ. ذلك أننا إذا ما نظرنا إلى جملة ضروب الفنِّ لوجدنا أنَّ ممارسة معظمها إبداعاً وتلقِّياً، يمكن أن تتَّخذ في أحد أوجهها سمة اللهو واللعب. على أنَّ اللهو واللعب مقصودان، موجَّهان، يشرئبَّان إلى غايةٍ معيَّنةٍ، هي تحصيل المتعة واللذة، لا محض اللهو واللعب اللذين لا غاية لهما إلا ذاتهما، وبذلك تتحوَّل المعايشة الفنيَّة من بعدها الجماليِّ إلى بُعْدٍ عامٍّ يندرج كلُّ النَّاس في إطاره، وفي ذلك يقول الفيلسوف:

«وأمعنوا في اللهو واللعب، واتخذت آلات الرَّقص في الملبس والقضبان والأشعار الَّتي يترنَّم بها عليه، وجعل صنفاً وحده، واتخذت آلات أُخْرَى للرَّقص تسمَّى بالكرج، وهي تماثيل مسرجةٌ من الخشب، معلَّقةٌ بأطراف أقبيةٍ يلبسها النسوان، ويحاكين بها امتطاء الخيل، فيكرُّون ويفرُّون ويثاقفون، وأمثال ذلك اللعب المعدِّ للولائم والأعراس، وأيَّام الأعياد ومجالس الفراغ واللهو»[٢].

انتبه **أرسطو** إلى هذه الوظيفة قبل **ابن خلدون**، ولكنَّهُ كان أبعد قليلاً عن مناخ الكلام الذي جاء به الفيلسوف العربي إذ كانت الوظيفة عنده هي الترفيه واللهو. وإذا كان **ابن خلدون** قد بدأ من تقرير الوظيفة فإنَّ **أرسطو** بدأ الكلام في الوظيفة بالرد على من يمكن أن يستنكر أن يكون الترفيه واللهو وظيفة للفن أو الموسيقى على نحوٍ خاصٍّ.

---

(١) إرنست فيشر: **ضرورة الفن** ــ ترجمة الدكتور ميشال سليمان ــ دار الحقيقة ــ بيروت ــ د.ت ــ ص ١١.

(٢) ابن خلدون: **المقدمة** ــ ب٥ ــ ف٣٢ ــ ص٤٢٧ ــ ٤٢٨.

ولذلك بدأ الحديث فيها بتساؤلٍ استنكاريٍّ قائلاً: هل يمكن أن يكون «اللهو وترويح النَّفس»[١] من وظائف الموسيقى حقًّا؟

لقد وجد **أرسطو** أنَّ الجواب كامن في حقيقة شائعة وهي أنَّ «المرء يعمد إليها ــ الموسيقى ــ لأجلها كما هو يعمد إلى السُّبات[٢] ونشوة الخمر؟»[٣]. وهذا التقرير لهذه الوظيفة حسب وجهة النظر الأرسطية قريب أيضاً من الوظيفة الرابعة من وظائف الفن عند **ابن خلدون**، وهي ما سنتحدث عنه الآن.

رابعاً: ملء الفراغ والفرح

الوظيفة الرابعة للفنِّ عند **ابن خلدون** هي ملء الفراغ والفرح، وهي وظيفة نستطيع اشتقاقها من الشواهد السَّابقة لفيلسوفنا، إضافة إلى قوله عند حديثه عن الغناء: «وهذه الصِّناعة آخر ما يحصل في العمران من الصَّنائع لأنَّها كماليَّة في غير وظيفةٍ إلا وظيفة الفراغ والفرح»[٤].

يبدو ما بَيْنَ هذه الوظيفة والوظيفة الأولى من تشابه، إلا أنَّ الفرق بينهما أن هذه الوظيفة موجَّهة إلى ملء فراغ المرء بعد خلوصه من صنوف مشاغل الحياة. أمَّا الوظيفة الأولى فهي غيرُ موجَّهَةٍ لملء الفراغ وحسب، لأنَّها تعني فيما تعنيه تخصيص وقتٍ للممارسة الفنيَّة لما لهذه الممارسة من متعة، أمَّا الفرح الذي ينتج عن هذه الممارسة فلا بأس من إدراجه ضمن هاتين الوظيفتين.

انتبه **أرسطو** إلى هذه الوظيفة، وقد بدأ الحديث في مناقشتها بالتَّساؤل أيضاً فقال: «أم هل تفيد ــ الموسيقى ــ في التَّسليات فتزيدها تفعُّلاً؟»[٥].

حَتَّى يجيب **أرسطو** عن هذا السُّؤال يناقشه من جوانبه المختلفة، فيرى أنَّهُ إن كان تهذيب الأخلاق من وظائف الفن فإنَّهُ «لا يخفى على أحدٍ أنَّ اللهو ليس الغاية التي يفرض تهذيب الأخلاق لأجلها»[٦]. لأنَّ تعلُّم الموسيقى ضرب من ضروب التَّعلم، طلب

---

(١) أرسطو: **في السياسة** ــ ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي ــ اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ــ بيروت ــ ١٩٨٠م ــ ص ٤٣١.

(٢) السبات بمعنى الاسترخاء للمتعة والنشوة وليس السبات بمعنى السكون وعدم الحركة.

(٣) أرسطو: **في السياسة** ــ ص٤٣٠.

(٤) ابن خلدون: **المقدمة** ــ ب٥ ــ ف٣٢ ــ ص٤٢٧ ــ ٤٢٨.

(٥) أرسطو: **في السياسة** ــ ص٤٣٠.

(٦) م. س ــ ص٤٣١.

للعلم، ومتى كان طلب العلم أو التَّعلُّم لهواً ولعباً؟ إنَّ انكباب الأطفال على العلم إذن «ليس لعباً، إذ العناء والكدُّ يلازمان التَّعلُّم»[١].

ثُمَّ لا يلبث أن ينظر إلى الأمر من زاويةٍ أخرى فيرى أنَّ الموسيقى تقوم بوظيفة التَّسليةِ للأطفال لأنَّهُ «لا يليق أن ينصرف الأولاد ومن داناهم سنَّاً إلى التَّمتع بتسليات المتكلِّمين، لأنَّ الكمال لا يلائم شيئاً من الأشياء النَّاقصة»[٢]. ومن ثَمَّ فإنَّ الموسيقى والفنَّ عامَّةً قادرةٌ على تقديم التَّسلية الخاصَّة بالأطفال إلى جانب تعلمهم لها.

شارل لالو وقف أيضاً عند هذه الوظيفة، بل رأى أنَّ الوظيفة الأولى للفن في الحياة هي «أنَّ ينسينا الحياة بواسطة اللعب، فتأمُّل الجميل إذن مسلاةٌ، أو انطلاقٌ، أو رَغَدٌ، أو تَرَفٌ»[٣]. ويحيلنا في أصل هذه الوظيفة إلى **كانت** الذي أكَّد هذا التَّجرُّد، وإلى **سبنسر وشيللر** اللذين أرادا أن «يفسِّرا الفنَّ كلَّه على أنَّهُ صورةٌ عليا من صور اللعب»[٤]. ولكن **لالو** لا يقف عند هذا الحدِّ، على الأقلِّ في بسط هذه الوظيفة للإيضاح، فيرى أنَّ هناك عوامل عدَّة معقَّدة تدخل في هذه الوظيفة التي هي اللعب والتَّسلية، «من بينها قبل أيِّ شيءٍ القاعدة المقبولة والتَّسلية»[٥]. ويستند في الإيضاح إلى أنَّ **فلوبير** يرى أنَّ «الفنَّ لعبٌ يتَّخذ شكل نظامٍ»، بينما يرى **لامارتين** أنَّ هذا اللعب بالفنِّ «يتَّخذ شكل التَّسلية»[٦].

نظر **إرنست فيشر** إلى وظيفة ملء الفراغ والفرح من زاوية أخرى، هي ما يعنيه ملء الفراغ والفرح. إنَّ الفراغ في حياة الإنسان مدعاة لفقدان التوازن، ولذلك بدأ **فيشر** الكلامِ في هذه الوظيفة من تأكيد قول **كوكتو**: «سيختفي الفنُّ بمقدار ما تحقِّق الحياة مزيداً من التَّوازن»[٧]. وكأنَّهُ يريد أن يقول لنا إنَّ دور الفنِّ أو وظيفته بالمعنى الذي أراده هو إحلال التَّوازن في الحياة، ولذلك كُلَّما تحقَّق مزيدٌ من التَّوازن في الحياة مال الفنُّ إلى الاضمحلال والاختفاء. ولذلك قال: «إنَّ الفنَّ وسيلةٌ إعطاء الإنسان توازناً في

(١) م. س ــ ذاته.

(٢) م. س ــ ذاته.

(٣) شارل لالو: **مبادئ علم الجمال** ــ ص٣٣.

(٤) م. س ــ ص٣٣.

(٥) م. س ــ ص ٣٤.

(٦) م. س ــ ذاته.

(٧) إرنست فيشر: **ضرورة الفن** ــ ص٧.

العالم الذي يحيط به»[1]. وتحسباً من الظنِّ أنَّ الفنَّ سيندثر أو يضمحلُّ يرى **فيشر** أنَّه «من غير المستطاع الأمل بأن يسود توازن دائم بَيْنَ الإنسان والعالم حَتَّى في المجتمع الأكثر تطوراً... فإنَّ هذه الفكرة توحي أيضاً بأنَّ الفنَّ لم يكن ضروريًّا في الماضي وحسب بل سيبقى كذلك في المستقبل أيضاً، وعلى الدَّوام»[2]. وبهذا الفهم لوظيفة الفن يقترب **فيشر** كثيراً من نظرية **ابن خلدون** في نشأة الفن واضمحلاله، المتواشجة مع نظريَّته في تطور العمران وعمر الدَّولة.

خامساً: إكساب العقل وإغناء التجربة

لَعَلَّ هذه الوظيفة؛ إكساب العقل وإغناء التجربة، هي أكثر وظائف الفنِّ أهميَّةً، لأنَّ ثمرتها بناء العقل وتوسيع أفقه بما يرفده ويقدِّم له من خبرات وتجارب يصطنعها الفنَّان من ذاته، أو يستند فيها إلى خبرات غيره وتجاربهم حَتَّى تصل إلى المتلقِّي لقمةً سائغةً، ما عليه إلا أن يتدبَّرها بقليل من عنايته، ويعتبر بها في تجاربه وحياته، وقد خصَّ **ابن خلدون** هذه الوظيفة بالفصل الأخير من الباب الخامس، والذي عنوانه: في أنَّ الصَّنائعَ تُكْسِبُ صَاحِبَهاَ عَقْلاً، والصنائع عند **ابن خلدون**، وفي الثقافة العربيَّة حينها تعني فيما تعنيه الفنون، ولذلك أضاف **ابن خلدون** في العنوان: وخصوصاً الكتابة والحساب.

ومما يقول في ذلك، بعد أن بَيَّنَ أنَّ النَّفس الإنسانيَّة المكتملة أو السَّويَّة يجب أن تستفيد من كلِّ علمٍ ونظرٍ: «إنَّ النفس النَّاطقة للإنسان إنَّما توجد فيه بالقوَّة، وإن خروجها من القوَّة إلى الفعل إنَّما بتجدُّد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثُمَّ ما يكتسب بعدها بالقوَّة النَّظريَّة إلى أن يصير إدراكاً بالفعل وعقلاً محضاً، فيكون ذاتاً روحانيَّة، ويستكمل حينئذٍ وجودها، فوَجَبَ لذلك أن يكون كلُّ نوعٍ من العلم والنَّظر يفيدها عقلاً فريداً. والصَّنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانونٌ علميٌّ مستفادٌ من تلك الملكة، فلهذا كانت الحنكة في التَّجربة تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً لأنَّها مجتمعةٌ من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب..... والكتابة من بَيْنَ الصَّنائع أكثر إفادة لذلك، لأنَّها تشمل على العلوم والأنظار بخلاف الصَّنائع، وبيانه أنَّ في الكتابة انتقالاً من الحروف الخطيَّة إلى الكلمات اللفظيَّة في الخيال، ومن الكلمات اللفظيَّة في الخيال إلى المعاني الَّتي في النَّفس ذلك دائماً فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلَّة إلى المدلولات، وهو معنى النَّظر العقلي، الذي

(١) م. س ــ ذاته.

(٢) م. س ــ ص ٧ ــ ٨.

يُكْسِبُ العلوم المجهولة، فيكسب بذلك مَلَكَةً من التَّعقُّل تكون زيادة عقل، ويحصل بـه قوَّة فطنةٍ وكيس في الأمور لما تعوده من ذلك الانتقال»[١].

نظراً لما لهذه الوظيفة من أهميَّة وخطورة فإنه من غير المستغرب أن نجد ذكرها عند معظم فلاسفة الفن والجمال الذين تحدثوا في وظيفة الفن. فإذا رجعنا إلى ما قبل ابن خلدونٍ وجدنا أن **أفلاطون** واحدٌ من أوائل الفلاسفة الذين أشاروا إلى هذه الوظيفة، إذ انطلاقاً من هذه الفكرة حرص **أفلاطون** على جمهوريَّته وعلى المواطنين الذين يعيشون في كنفها، وحتَّى لا يترك الحبل على الغارب فقد آثر أن يكون الفنانون الذين يعيشون في جمهوريَّته ويمارسون نشاطاتهم الإبداعيَّة فيها من أهل الثِّقة، الذين يمكن أن يعوَّل عليهم في كشفٍ مواطن الجودة والجمال، كي يتسنَّى لأفراد الجمهوريَّة أن ينشأوا نشأة قويمة، بعيدةً عن الزَّلل والفساد، فأعلن قائلاً: «يجب علينا أن نستدعي فنيين[٢] من طراز آخر، فيتمكَّنون بقوَّة عبقريتهم من اكتشافِ آثار الجودة والجمال، فينشأ شبابنا بينهم في موقع صحِّيٍّ، يشربون الصَّلاح من كلِّ مربعٍ تتبعث فيه آي الفنون، فتؤثِّر في بصرهم وسمعهم كنسماتٍ هابَّةٍ من مناطق صحيَّةٍ، فتحملهم منذ حداثتهم، من دون أن يشعروا، على محبَّة جمال العقل الحقيقيِّ، والتَّمثُّل به، ومطاوعة أحكامه»[٣].

لا شكَّ إذن في أنَّ للأثر الفنِّيِّ قدرةً ما؛ ظاهرةً أم خفيَّةً، تمكِّنه من ولوج أعماق النَّفس الإنسانيَّة، ليفعل فعله، وإن كان من غير المهمِّ هنا أن نعرف إن كانت الفنون وحدها هي التي تمتلك هذه القدرة أم لا، فالمهمُّ هو أنَّهَا موجودة، وهي التي تجعلنا نحني الهامات إجلالاً للآثار الفنيَّة الشَّامخة، فنجدنا عندما نتأمَّل مثل هذه الآثار الفنيَّة تهزُّنا رعشةٌ امتزجت فيها ضروب العواطف والمشاعر، من خوفٍ وإجلال، ولذَّةٍ ومتعةٍ... وهي لذلك تترك أثراً بالغاً فينا، بعد أن تزرع البهجة واللَّذة في نفوسنا، حَتَّى وإن كانت تصوِّر مناظر أو وقائع مخيفةً مرعبةً، فإنَّهَا تثير لذَّة التَّذوُّق الجماليِّ، وهي لذَّةٌ تختلف عن ضروب اللَّذات الأخرى، «فلهذا نفرد لتهذيب الموسيقى شأناً خارقاً، فإنَّ الإيقاع واللحن يستقرَّان في أعماق النَّفس، ويتأصَّلان فيها، فيبعثان فيها ما صحباه من الجمال، فيجعلان الإنسان حلو الشَّمائل إذا حسنت ثقافته، وإلا كان الحال بالعكس... ومن حسنت ثقافته الموسيقيَّة فله نظر ثاقبٌ في تبيُّن هفوات الفنِّ وفساد الطَّبيعة،

---

(١) ابن خلدون: **المقدمة** ــ ب٥ ــ ف٣٢ ــ ص٤٢٨ ــ ٤٢٩.

(٢) الفنيون: الفنانون، وسيبدو ذلك من خلال تتمة النص.

(٣) أفلاطون: **الجمهورية** ــ ترجمة حنا خباز ــ ك٣ ــ ص ٩٤.

فيفندها ويمقتها مقتاً شديداً، ويهوى الموضوعات الجميلة، ويفتح لها أبواب قلبه، فيتغذى بها، فينشأ شريفاً صالحاً»[١].

لم يبتعد **أرسطو** عن هذا التصور لمهمة الفن ووظيفته ذلك أنَّ المشكلة الأساسيَّة التي ناقشها ليست قدرة الفنِّ أو الموسيقى على القيام بما يتوقع منها من وظائف، وإنَّمَا المشكلة كامنة في وجوب تعلمها أو عدم وجوبه من أجل تلبية هذه الوظائف. وليس هذا بمستغرب على فيلسوف مغرق في جديَّته، حتَّى إنَّ ناحتي تمثاله ركَّزوا على ملامح الجديَّة عنده أكثر من تركيزهم على أيِّ ملمحٍ آخر من شخصيَّته، ولذلك نجده يختم مناقشته لوظائف الفنِّ بتفضيله الجدَّ على اللهو، وتحديد الهدف والسَّعي له بعيداً عن الطُّرق الملتوية؛ اتَّجه إلى هدفك من دون مواربةٍ ومن دون إضاعة أيِّ وقت. فيقول: «في وسعنا أن نستدعي حدسنا في الآلهة: **فزفس** نفسه في عرف الشعراء لا يغني ولا يلعب بالقيثارة، لا بل إنَّنا نستصغر قَدْرَ المغنين والعازفين، ونعتقد أنَّ المرء لا يعمد إلى الغناء إلا ثملاً»[٢]. فالحياة في نظره لا تنتظر الثمل ولا اللاهي، ولكِنَّهُ لا يقف هنا موقفاً حاسماً أيضاً، فيرى أنَّ هذه المسألة تستحق مزيداً من البحث، فيقول: «ولكن رُبَّمَا ترتب علينا في المستقبل النَّظر في هذه الأمر»[٣]. ولكنَّهُ مع ذلك لا يترك هذه الفكرة من دون إجابة أو متابعة فيرى أنَّهُ لو كان الأطفال يتعلَّمونها صغاراً ليلهوا بها كباراً لما كانوا مضطرين إلى ذلك لأَنَّهُ من الممكن أن يحقِّقوا اللهو والمتعة من دون تعلُّم الموسيقى أو الفنِّ بالاعتماد على من تعلَّم والاستماع منه، فالغاية من تعلم الفن إذن أن يفردوا له من الوقت ما يغني فكرهم وعقولهم[٤].

بعد اثنين وعشرين قرناً من أفلاطون وأرسطو، وبعد نحو نصفها من ابن خلدون جاء شارل لالو ليقول بالوظيفة ذاتها جاعلاً الحديث عنها في وظيفتين الأولى هي التحسين والثانية هي التقوية. يسمِّي **لالو** وظيفة التحسين بوظيفة السُّمو بالفكرة، أو علاقة السُّمو بالفكرة. ويرى أنَّه «منذ **أفلاطون** وعلى الرَّغم من وجود فنون واقعيَّةٍ فإنَّ عدداً كبيراً من النَّظريَّات المثاليَّة تمدح هذه الوظيفة الوحيدة التي تليق بالفنِّ. وهي نقيض الوجوديَّة المعاصرة، الملتزمة دائماً بالواقع، أو على الأقل مبدئيًّا»[٥]. ويرى أنَّ

---

(١) م. س ــ ص ٩٥.

(٢) أرسطو: **في السياسة** ــ ص٤٣١.

(٣) م. س ــ ذاته.

(٤) م. س ــ ذاته.

(٥) شارل لالو: **مبادئ علم الجمال** ــ ص ٣٥.

الرِّوايات القديمة من أعمال الفروسيَّة، وروايات **جورج صاند**، والروايات التي يقولون عنها إنَّها للفتيات الشَّابات، ومعظم الصُّور الملونة، إنَّمَا هي تجميلٌ أو تحسينٌ خياليٌّ للواقع.

أمَّا التقوية فيرى **لالو** أنَّها آخر وظائف الفنِّ، ويضيف مبيِّناً أنَّ هذه الوظيفة هي رسالة العمل الفنِّي، وهي «تثنية الحياة الواقعيَّة أو تقويتها كما هي في الحقيقة»[1]. وإذا نظرنا إلى حيويَّة **جويو**، وطبيعة **تين**، وواقعية **زولا**، ووجوديَّة **سارتر**، لوجدنا أنَّهَا كلَّها كما يرى **لالو** تفترض أنَّ كلَّ فنٍّ إنَّما هو عرض الحقائق وتقويتها. ولكن من غير دون أن تبدِّلَ في جوهرها أيَّ تبديلٍ.

هذه الوظيفة الرِّسالة ليست ذات بعدٍ واحدٍ كما في بعد الوظائف الأخرى، إنَّهَا ذات مهام جزئيَّةٍ متعدِّدَةٍ، وغاياتٍ تُعَلَّقُ عليها.

أوَّل ما يَخْطِرُ في البال هو أنَّ هذه التَّثنية والتَّقوية تكون كي تنعم الحياة بالاحتفاظ بصورتها من غير تشويهٍ، ثُمَّ تقويتها عند الضَّرورة، مهما استطعنا إلى هذين الأمرين سبيلاً.

ثاني ما تقوم به التَّثنية هو «تقوية الوعد بالسَّعادة، الذي هو الجمال»[2]. والأمثلة التي أكَّد بها **لالو** العمل لهذه الغاية هو أنَّ **ستاندال** ظلَّ ينفخ من روحه في تآليفه من غير أن يمدح نفسه، وقد أراد **موبسان** أن يصف الحقيقة بصورةٍ موضوعيَّةٍ وحياديَّةٍ، ومن **مونتين** إلى **بروست** يحفل الأدب الفرنسي بعددٍ كبيرٍ من الأنانيين الخطيري الشَّأن.

الحقيقة أنَّ **لالو** كان يدور حول الفكرة الأساسية لوظيفة الفن في إغناء العقل وإكساب التجربة، لأنَّهُ يتحدث عن وظيفة الفن من وجهة نظره ولا يشرح وظيفة الفن عند **ابن خلدون**، أمَّا **إرنست فيشر** فقد كان أكثر اقتراباً من **ابن خلدون**، لأنَّ وظيفة الفن الأساسيَّة حسبما يرى «بالنسبة لطبقة مُعَدَّةٍ لتغيير العالم ليست وظيفة خلق السِّحر وإنَّمَا هي التَّنوير والحفز إلى العمل... ذلك أنَّ الفنَّ من دون هذه البقيَّة من طبيعته الأصليَّة يكفُّ عن أن يكون فنَّاً»[3].

---

(١) م. س ــ ص ٣٦.

(٢) م. س ــ ص ٣٦.

(٣) إرنست فيشر: **ضرورة الفن** ــ ص٧.

سادساً: التحكم بالانفعالات وتوجيهها

الوظيفة السادسة من وظائف الفن عند **ابن خلدون**، وهي الأخيرة، يمكن تسميتها وظيفة التحكم بالانفعالات وتوجيهها، ويمكن أن نسمِّي هذه الوظيفة أيضاً وظيفة تطهير الأهواء وتحسينها حسبما أراد **أرسطو** الذي رجع إليه ابن خلدون لتوضيح هذه الوظيفة، ولكنه لم يقترب من كلام **أرسطو** في هذه الوظيفة.

يمكننا أن نستخدم المعنى الأرسطي إذ حملناها هذه الوظيفة على التَّعميم، إذ الفن لا يقوم بإقصاء المشاعر والانفعالات السَّلبية وحسب، بل يتعدَّى ذلك إلى تنمية الانفعالات الإيجابيَّة. وقد أكَّد **ابن خلدون** هذه الوظيفة لمَا سمع ورأى من استخدام الموسيقى والغناء والشعر في الحرب، وتأثير هذه الفنون تأثيراً فعالاً. في إثارة الحماس والشجاعة في نفوس المحاربين، ودفعهم إلى الاستبسال والاستماتة في القتال، وليس هذا فحسب، بل وفي نفس الوقت فإنَّ الموسيقى والغناء يجعلان الرُّعب والهلع يدبَّان في نفوس الجيش المعادي. وقد تحدَّث الفيلسوف عن هذه الوظيفة مبيِّناً أبعادها وأسبابها، مدعِّماً كلامه بالشواهد فيقول:

«فمن شارات الملك اتِّخاذ الآلة في نشر الألوية والرَّايات وقرع الطُّبول والنَّفخ في الأبواق والقرون، وقد ذكر **أرسطو** في الكتاب المنسوب إليه في السِّياسة أنَّ السِّرَّ في ذلك إرهاب العدو في الحرب، فإنَّ الأصوات الهائلة لها في النفوس بالرَّوعة، ولعمري إنَّهُ أمرٌ وجدانيٌّ في مواطن الحرب يجده كلُّ أحدٍ من نفسه، وهذا السَّبب الذي ذكره **أرسطو** إن كان ذكره فهو صحيحٌ ببعض الاعتبارات، وأمَّا الحقُّ في ذلك فهو أنَّ النَّفس عند سماع النغم والأصوات يدركها الفرَحُ والطَّرَبُ من دون شكٍّ، فيصيب مزاج الرُّوح منها نشوةٌ يستسهل بها الصَّعب، ويستميت في ذلك الوجه الذي هو فيه، وهذا موجود حتى في الحيوانات العجم بانفعال الإبل بالحداء، والخيل بالصَّفير والصَّريخ كما في الغناء، وأنت تعلم ما يحدث لسامعه من مثل هذا المعنى، لأجل ذلك تتخذ العجم في مواطن حروبهم الآلات الموسيقيَّة، لا طبلاً ولا بوقاً، فيحدق المغنون بالسُّلطان في موكبه بالآلة، ويغنون فيحرِّكون نفوس الشجعان بضربهم إلى الاستماتة.

ولقد رأينا في حروب العرب من يتغنَّى أمام المواكب بالشِّعر ويطرب، فتجيش همم الأبطال بما فيهم، ويسارعون إلى مجال الحرب، وينبعث كلُّ قرنٍ إلى قرنه، وكذلك زناتة من أمم المغرب يتقدَّم الشَّاعر عندهم أمام الصُّفوف ويتغنى فيحرِّك بغنائه الجبال الرَّواسي، ويبعث على الاستماتة من لا يظنُّ بها، ويسمُّون ذلك الغناء (تاصو كايت) وأصله كلُّه فرَحٌ يحدث في النَّفس فتنبعث عنه الشَّجاعة، كما تنبعث عنه نشوة الخمر بما حدث عنها من الفرح، والله أعلم»[1].

---

(١) لم يترجم هذا الكتاب، وكذلك عشرات كتبه الجماليَّة، باستثناء الثلاثة السابقة التي أشرنا إليها.

أفلاطون قبل تلميذه **أرسطو** انتبه إلى هذه الوظيفة، ولكنَّهُ ربطها بالموسيقى، في حين ربطها **أرسطو** بالمسرح، إذ في مكنة الموسيقى كما رأى **أفلاطون** أن تليِّن قسوة الإنسان، وأن تحدَّ من سطوة غضبه، ونزق انفعالاته، «فحين يسلم الإنسان نفسه للموسيقى، ويقبل عن طريق الأذن أن تفيض على نفسه سيول الأنغام الشجيَّة البديعة... مرنماً هائماً بالألحان، فمهما يكن في إنسان كهذا من النَّزق الشديد القسوة كالفولاذ فإنَّهُ يلين ويصير حرًّا بدل كونه قصماً غير نافع، وإذا ثابر على ذلك منذ طفولته من دون فتور، وسرَّ به نفسه، أذاب فعل الموسيقى ما فيه من نزَق وَغضَب، وحللها تحليلاً ولطَّف أخلاقه تلطيفاً تامًّا، فيستأصل من أعماق نفسه جذور طَبْعٍ غَضُوبٍ، ويجعله محارباً دمثاً»[1].

لم يكتف **أفلاطون** بتوضيح هذه الوظيفة من ناحية الموسيقى بل انتقل إلى المسرح والتمثيل إذ أراد من الأطفال أن «يمثلوا منذ حداثتهم ما ينطبق على مهنتهم، كتمثيل الرَّجل الشجاع الرَّزين المتديِّن الشَّريف»[2]، وما ماثل هذه الأدوار مما يترك الآثار الحسنة، ويزرع الصِّفات الحميدة، ويخلق المواطن الصَّالح والحاكم السَّويَّ الصَّالح.

لم يذهب أرسطو ابعد مما ذهب إليه **أفلاطون** في تحديد هذه الوظيفة، ومع ذلك فقد طارت شهرة **أرسطو** بقوله بهذه الوظيفة فيما لم يذكر **أفلاطون** بها، وأكثر ما اشتهر عن موقف **أرسطو** من وظيفة الفنِّ هو قوله الشَّهير جدًّا الذي أطلقه في كتابه فن الشِّعر عن دور الدراما في تطهير الأهواء أو تصفية الانفعالات.

تحدَّث **أرسطو** عن التَّطهير في أكثر من كتاب، وفي أكثر من موضع، رُبَّمَا يكون المشتهر منها ما جاء في كتابه فنُّ الشعر، ففي هذا الكتاب عرض للتَّطهير في الفصلين السَّادس والحادي عشر، ولكن على نحو سريع. ولكنَّهُ توسَّع في ذلك في كتابه في السِّياسة في الفصول الرَّابع والخامس والسَّادس والسَّابع على نحو متفاوتٍ بَيْنَ هذه الفصول، وكذلك فعل في كتابه في البلاغة.

تطهير الانفعالات عند **أرسطو** وظيفةٌ أساسيَّة للفنِّ، وهي من أكثر وظائف الفنِّ أهميَّةً إن لم تكن أهمَّها على الإطلاق. وهي في حقيقة الأمر وظيفة جماليَّة نفسيَّة أخلاقيَّة اجتماعيَّة تربويَّة، بل هي أيضاً وظيفة علاجيَّة. ذلك أنَّ الفنَّ وخاصَّة المسرح يتغلغل في أعماق النفوس فيسري فيها ليسحب منها الانفعالات الشريرة، والأفكار الخاطئة، والدَّوافع الشريرة... أي إنهَا بذلك إمامٌ يعيد إلى النَّفس توازنها أو أنهُ يبنيها بناء متوازناً.

---

(١) أفلاطون: **الجمهورية** ــ ترجمة حنا خباز ــ ك٣ ــ ص٨٦.

(٢) م. س ــ ك٣ ــ ص ٨٧.

هذه الوظيفة وَجَدَتْ صداها الكبير في تاريخ الفكر الجماليِّ حَتَّى نكاد لا نجد متحدِّثاً في وظيفة الفنِّ لم يقف عندها ويستلهمها ويطورها أو يقدِّمها مثلما هي عند **أرسطو**، وهذا **شارل لالو** ينطلق في تبيان هذه الوظيفة من **أرسطو** مقرِّراً أَنَّهُ سَمَّاها «تطهير الأهواء أو تنظيفها»، ثُمَّ يمضي متابعاً أنَّ **أرسطو** يقول: «إنَّ المأساة تستنفد بوساطة صُوَرٍ غيْرِ مؤذيةٍ، الحاجة الَّتي نحسها لمعاناة الإنفعالات العنيفة، لا تعرض لنا الحياة الاجتماعيَّة بصورةٍ عاديَّةٍ مناسبات لها كافية: الذُّعر، والشَّفقة، ونستطيع أن نأتي على ذكر كثيرٍ غيرهما، وقبل أيِّ شيء الحب»[(1)].

يعلِّق **لالو** على هذه الوظيفة الأرسطيَّة قائلاً: «العمل الفنِّيُّ الذي يكون من هذا النَّوع يقوم بوظيفةٍ إيجابيَّةٍ، هي وظيفة الإنقاذ والمناعة الأخلاقيَّة، كما يفعل في الجسم تلقيحٌ لإيقاف المرض، أو إدخالٍ مصل مخفف»[(2)]. ويقدِّم لنا بعض الشَّواهد والأمثلة الشَّارحة لهذه الوظيفة فيقول: «يؤكد **جوته** أَنَّهُ كتب آلام فرتر ليتخلَّص من أفكارٍ ثابتةٍ عاطفيَّةٍ، ومن اندفاعاتٍ للانتحار. ويتكلَّم **ألفرد دي موسييه** على هذا النَّحو في ثلاث من لياليه»[(3)].

يرى **لالو** أنَّ هذه الوظيفة المدرسيَّة الشَّهيرة التي مارسها **جوته** بوعيٍ شديدٍ غير مفهومةٍ من الباحثين حقَّ الفهم، بل «إنَّهُم يحرِّفونها عن معناها الصَّحيح»[(4)]، ويتابع شارحاً مراده من تطهير الأهواء والانفعالات قائلاً: «سواء أكان الباحث هو **ليسنج** أم **كورنيل** أم **أرسطو** نفسه فإنَّ قوامٍ هذه الوظيفة لا يمنع من أن تمثل مبدئيًّا في تفريغ البقايا النَّفسيَّة على نحو أَنَّهَا تخفف المؤلف، أو تخفف الجمهور من وزْرِ هذه البقايا، شريطة أن تكون هذه البقايا ذاتها أشدَّ ضرراً»[(5)].

أمَّا الآليَّة التي تتمُّ بها عمليَّة التَّطهير وَفْقَ ما يرى **شارل لالو**، منتبهاً للمبدع فقط، فهي «أنَّ المؤلف يودع أثره العواطف التي يريد طردها من حياته، والتي قد تصيبه بوسواسٍ خطيرٍ إذا لم يتخلَّص بذلك منها. وعلى هذا المنوال يجري كلُّ حلم، أو كلُّ هذيان، كما يرى **فرويد**، أو كما يفعل كلُّ علاجٍ فيزيائي يرمي إلى طرد السُّموم من عضويتنا كما يرى الطبُّ الحديث»[(6)].

---

(1) شارل لالو: **مبادئ علم الجمال** ــ ص٣٤.

(2) م. س ــ ذاته.

(3) م. س ــ ذاته.

(4) شارل لالو: **الفن والأخلاق** ــ ترجمة الدكتور عادل العوا ــ الشركة العربية لطباعة والنشر ــ دمشق ــ ١٩٦٥م ــ ص١٦١.

(5) م. س ــ ذاته.

(6) م. س ــ ذاته.

خاتمة:

وظيفة الفنِّ ليست المسألة الوحيدة من مسائل فلسفة الفنِّ والجمال بالإطلاق، ولا عند **ابن خلدون** على وجه التَّحديد. إنَّهَا واحدة من عشرات مسائل فلسفة الفن والجمال عند **ابن خلدون**، وواحدةٍ من مئات مسائل فلسفة الفنِّ والجمال بالإطلاق. ولــذلك إذا كــان الحديث فيها منفصلةً عن هذه المسائل أمراً ممكناً فإنَّ الإمكانيَّة نظريَّة أكثر من كونها عمليَّة أو واقعيَّة، لأنَّهُ من الصعب إن لم يكن من المتعذَّر الفصل بَيْنَ بعــض مســائل فلسفةِ الفنِّ والجمال، ومنها مسألة وظيفة الفن المرتبطة بالإبداع طبيعــة ونظريــات، وبالتَّلقِّي ممارسة ونظريات... وغير ذلك من مسائل فلسفة الفن والجمال.

وإذا كنا قد قارنا بَيْنَ وظائف الفن عند **ابن خلدون** ووظائف الفن عند بعض فلاسفة الفن والجمال فإننا لم نقصد أن نُقدِّم إحصاءً مقارناً لوظائف الفنِّ بَــيْنَ **ابــن خلـــدون** والفلاسفة عامَّة، وإنَّما قصدنا أن نضع نظريَّة **ابن خلـــدون** في وظائف الفنِّ في سياقها التَّاريخيِّ بَيْنَ نماذج ممن سَبَقَ في الحضارة اليونانيَّة، ونماذج لاحقةٍ فــي الحضــارة الأوروبيَّة المعاصرة.

لا شكَّ في أنَّ ثَمَّةَ الكثير من النَّماذج الأخرى التــي يمكــن أن نقــارن نظريَّــة **ابن خلدون** في وظائف الفنِّ بها، ولا شكَّ في أنَّ الكثير منها جديرٌ بالذكر والبحــث، ولكن من شبه المؤكَّد أنَّ النَّظريات التي قارنا **ابن خلدون** بها هي أبرز النَّظريات في وظيفة الفنِّ وأكثرها شهرة.

نعني بذلك أن التَّوسع في الموضوع من مختلف الجوانب أمر ممكن، ويمكــن أن يدرس من وجهات نظر مختلفة اختلاف تباين المستوى واختلاف تعــارض الجهـــة. ولكن إن كان اختلاف الرأي لا يفسد للود قضية فهل يمكن القول: إنَّ جواز اختلاف الآراء يعني أنَّهَا كلها صحيحة؟

مسألة شائكة ومهمة تستحق الوقوف عندها، ولكن مهما كانت عليه الإجابــات مـــن تباين واختلاف وتعدد فإنَّ الاختلاف سيظل موجوداً. فلنفكر إذن أيضاً في الأمر الواقع.

ثبت المراجع

١ـ خلدون (ابن): **تاريخ العلامة ابن خلدون** ـ دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ـ ١٩٨٣م.

٢ـ حنا الفاخوري وخليل الجر: **تاريخ الفلسفة العربية ـ مؤسسة بدران وشركاؤه** ـ بيروت.

٣ـ ج. دي. بور: **تاريخ الفلسفة في الإسلام** ـ ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة ـ١٩٣٩م.

٤ـ أفلاطون: **الجمهورية** ـ ترجمة حنا خباز ـ دار القلم ـ بيروت ـ ١٩٨٠م.

٥ـ محمد عبد اله عنان: **ابن خلدون** ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ـ ١٩٥٣م.

٦ـ إرنست فيشر: **ضرورة الفن** ـ ترجمة الدكتور ميشال سليمان ـ دار الحقيقة ـ بيروت ـ د.ت.

٧ـ صفوح الأخرس: **علم الاجتماع** ـ المطبعة الجديدة ـ دمشق ـ ١٩٨٣م.

٨ـ شارل لالو: **الفن والأخلاق** ـ ترجمة الدكتور عادل العوا ـ الشركة العربية لطباعة والنشر ـ دمشق ـ ١٩٦٥م ـ ص.١٦١

٩ـ أرسطو: **في السياسة** ـ ترجمة الأب أوغسطين بربارة البولسي ـ اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ـ بيروت ـ ١٩٨٠م.

١٠ـ عبد الرحمن بدوي: **مؤلفات ابن خلدون** ـ القاهرة ـ ١٩٦٢م.

١١ـ شارل لالو: **مبادئ علم الجمال** ـ ترجمة خليل شطا ـ دار دمشق ـ سوريا ـ ١٩٨٢م.

١٢ـ خلدون (ابن): **المقدمة** ـ المكتبة التجارية الكبرى ـ القاهرة ـ د.ت.

/ /

أخبار التراث

التحرير

U———————————u

- ١ -

البرق المتألّق في محاسن جلّق

بمناسبة احتفالية دمشق عاصمة الثقافة العربية سنة ٢٠٠٨ أصدر مجمع اللغة العربية بدمشق كتاب (البرق المتألق في محاسن جلق) تأليف محمد بن مصطفى بن الراعي (١١١٩ ــ ١١٩٥) وتحقيق الأستاذ محمد أديب الجادر. والكتاب في ٣٥٢ صفحة، وترجمة المؤلف كما نُقل من كتاب (سلك الدرر) قال: «هو محمد بن مصطفى بن خُداويردي بن مراد بن إبراهيم الشهير بالراعي الحنفي الدمشقي الكاتب المنشئ الأديب، أحد الكُتّاب الماهرين بالفنون».

وُلد بدمشق في سنة تسع عشرة ومئةٍ وألف، ونشأ بها، وأخذ الكتابة والمعارف عن أربابها، وتخرّج بذلك على يد محمد عاصم بن عبد المعطي أحد أعيان الكتاب بدمشق، ومهر بصناعتي: النظم والنثر، وصار يكتب الخطوط المتنوعة كالرقعة، والديواني، والقرمة، والسياقة، والنسخي، وغير ذلك، وبرع باللغتين الفارسية والتركية، وصار مقاطعجياً (أي في المكتب الخاص لنظارة المالية العثمانية القديمة) بباب الدفتري في دمشق، وكاتباً في أوقاف الحرمين المحترمين. وكان يغلب

على شعره الهجو، وله أهاجٍ في الناس كثيرة، ونكت ونوادر مقبولة، وفي آخر أمره تراكمت عليه الأمراض والعلل والأكدار، وقلّ ما بيده إلى أن مات سنة ١١٩٥.

وله من الآثار (البرق المتألق في محاسن جلق) يحتوي على ذكر دمشق ورياضها وغياضها ومياهها؛ ورسائل أخرى في الأدب، وشعره كثير، قال:

وهناك سببان لتأليف هذا الكتاب:

الأول: «ولعتُ بالتنزه في حدائق الأدب وأزهاره، والنهل من سائغ مناهله وأنهاره، سيّما كتب التاريخ والأخبار، وما يتعلق بالمدن والأمصار، وأحلاها في الأفواه ذكراً... جلّق الفيحاء ذات الظلال، المرسومة بأنواع المحاسن والجمال، التي ميّزها الله تعالى بقوله: ﴿إِرَمَ ذَاتِ الْعِمَادِ، الَّتِي لَمْ يُخْلَقْ مِثْلُهَا فِي الْبِلادِ﴾.

والثاني: الحمية الوطنية، والغَيْرة العصبية.

وقد اعتمد المحقق في تحقيقه على ثلاث نسخ خطية، وهي: مصورة مجمع اللغة العربية بدمشق، ونسخة مكتبة عارف حكمة، ونسخة مكتبة دار الكتب المصرية، وذيل المحقق الكتاب بجملةٍ من الفهارس لآيات القرآن، والحديث النبوي، والأشعار، والأعلام، والأماكن، والكتب، والأمثال، وكل ما يرقى بالعمل إلى رتبة الرضا.

- ٢ -

وما دمنا نتحدث عن دمشق عاصمة الثقافة العربية سنة ٢٠٠٨ أصدرت وزارة الثقافة السورية ــ من جملةِ ما أصدرته ــ ثلاثة كتب تحمل في عنواناتها اسم (دمشق):

الأول بعنوان: (نزهة الأنام في محاسن الشام)

تأليف أبي البقاء عبد الله بن محمد البدري المصري الدمشقي (٨٤٨ ــ ٨٩٤)هـ ــ (١٤٤٣ ــ ١٤٨٩)م، وقد وصفه المحقق الأول للكتاب نعمان الأعظمي «إنه من الكتب اللطيفة التي عثرنا عليها بين مخطوطات بغداد: دار السلام، هذا الكتاب المسمى: (نزهة الأنام في محاسن الشام)، وقد وجدناه من الكتب الجامعة بين لذة الأدب، من منثوره إلى منظومه، وبين مُلَح التاريخ من خصوصه إلى عمومه، وفضلاً عما فيه من لذةٍ وفائدة، فإنه يصلح أن يكون نموذجاً صحيحاً لروح الأدب في القرن التاسع الهجري.

ولما كانت (غوطة دمشق) ــ التي استوحى منها المؤلف موضوع كتابه ــ من أبدع مجالي الجمال الطبيعي في العالم، بل ربما كانت البقعة المتفردة بجمالها في عصر المؤلف، فإن ما انطوى عليه هذا الكتاب من الكلام عليها، ووصف الشعراء والأدباء لأزهارها وأثمارها، والإشارة إلى ضواحيها ونواحيها، لمّحا بشوق الأديب الاطلاع عليه، إن المدينة التي اختصها البدري بكتابه هذا هي أقدم مدينة ثبت عمرانها على وجه الدهر، ونقل الأعظمي كلمتَيْ ياقوت الحموي في فضلها على

غيرها من بقاع الدنيا الجميلة كصغد سمرقند، وشِعب بوّان، وجزيرة الأبُلَّة. وقال ياقوت: رأيتها كلها، وأفضلها دمشق.

وقال الأستاذ خيري الذهبي الروائي السوري الذي قدم للكتاب وأعده للطباعة وضبطه، وفعل مثل ذلك في الكتابين الآخرين عن دمشق، قال عنه (نزهة الأنام): «الكتاب يتحدث عن دمشق، عن الشام، عن شامة الدنيا، ولكن لا، ليس هذا أهم ما فيه، فهو يقدم لنا صورة عن الحالة الأدبية في ذلك العصر قبل قرون، وصورة عن الحالة الاجتماعية لدمشق في القرن الخامس عشر الميلادي عن دمشق قبل كارثة تيمورلنك التي تلتها كارثة السلطان سليم بعد أقل من قرن تقريباً.

هذا النص بين يدي القارئ هو إعادة طباعة لكتاب نزهة الأنام في محاسن الشام... وأنا حين أعيد طبع هذا الكتاب ضمن هذه السلسلة الميسرة... كل أملي هو أن أقدم صوراً مختلفة لدمشق وللشام، وصوراً تاريخية وأدبية لهذه المدينة سنقرؤها ضمن هذه السلسلة من آفاق ثقافية دمشقية آملين أن نكون قد سددنا بعض الواجب علينا لهذه المدينة بمناسبة صيرورتها عاصمةً للثقافة العربية».

والثاني بعنوان: «حوادث دمشق اليومية»

جمعها الشيخ أحمد البُدَيري الحلاق (١١٥٤ ــ ١١٧٥)هـ (١٧٤١ ــ ١٧٦٢)م ونقّحها الشيخ محمد سعيد القاسمي، وكالكتاب الأول قدم له وأعهده وضبطه الروائي السوري الأستاذ خيري الذهبي ونشرَتْه وزارة الثقافة السورية في سلسلة آفاق ثقافية دمشقية، سنة ٢٠٠٨، وقال: «هذا الكتاب هو إعادة طباعة لكتاب حققه محقق مصري كبير هو الدكتور أحمد عزت عبد الكريم، وقدّم له بمقدمة جليلة لباحث جليل، وخُتم الكتاب (بمُلْحة الوداع) ــ كما يقول أبو حيان التوحيدي ــ: «كتابٌ نادر وعجيب، يقدِّم للقارئ دمشق زمن انحطاط الدولة العثمانية، حيث لم يتبق منها إلا فَقْر وجوع وخنق وطاعون وجراد وخرافات».

شهادة رائعة كتبها رجل لا نعرف عنه الكثير إلا أنه حلاق غير متحذلق، إنه كان (كاميرا) متقدمة صوّرت العصر في إخلاص، ويقول الدكتور المحقق أحمد عزت عبد الكريم عن الكتاب: «هذا كتابٌ في تاريخ دمشق تضافرت على إخراجه ثلاثة جهود تنتمي إلى ثلاثة قرون متتالية في دمشق والقاهرة:

ألَّفه حلاق دمشقي في القرن الثامن عشر. وتناوله بالتنقيح والتهذيب عالم من علماء دمشق في القرن التاسع عشر، ثم وقف على تحقيقه ونشره للناس مشتغل بالتاريخ في القاهرة في القرن العشرين.

وها نحن في الهيئة العامة السورية للكتاب نعيد طبعه، ونقدمه للعامة من القراء في القرن الحادي والعشرين لنكوِّن الجهد الرابع».

والثالث بعنوان: (دمشق فترة السلطان عبد الحميد الثاني)

١٢٩٣ ــ ١٣٢٥هــ ١٨٧٦ ــ ١٩٠٨ تأليف الدكتورة ماري دكران سركو، قدَّم لـه وأعدّه وضبطه، أيضاً الأستاذ خيري الذهبي، الروائي السوري، المهتم بشؤون الأدب والترجمة والدراسات، والمشرف الآن على سلسلة آفاق ثقافية دمشقية، قال عن هذا الكتاب: «كتاب مفاجئ للقارئ العربي، ففيه سنقرأ وجهاً آخر لدمشق وريفها، دمشق التي رزحت تحت الحكم العثماني لأربعة قرون، كان آخرها القرن الذي استسلمت فيه الدولة العثمانية الضعيفة (الرجل المريض) الواقف لأن أحدا لا يدفعه فيسقط.

سنقرأ عن دمشق التي فقدت صناعة النسيج التي اشتهرت بها لقرونٍ أمام (الفابريكات) الأوربية ووكلائها المحليين، سنقرأ عن الربا والمرابين الذين أثقلوا كاهل الصناعي الصغير والفقير والفلاح، حتى انهارت تحت أقدامهم. سنقرأ عن نظام الامتيازات الذي مُنح لكل أوروبي أو متأورِب أي سوري يهودياً كان أم غير يهودي محتّمٍ بنظام البراءات ــ الحمايات، الامتيازات التي منحها السلاطين لكل أوغاد أوروبة، فاستأسدوا على المواطن المحلي المسكين ونهبوه.

سنقرأ عن التوسع العمراني في دمشق بعد هجرة الأقوام الذين كانوا ضمن رعايا الدولة العثمانية، ثم ضاعت بلادهم مع الهزائم التي حاقت بالدولة العثمانية في القرن التاسع عشر، كتاب مفاجأة ومهم وجدير بالقراءة.

ـ ٣ ـ

صدر حديثاً عن دار اقرأ للطباعة والنشر والتوزيع
«تاريخ دمشق ومن حكمها من الملوك والأمراء والرؤساء»

جمع وترتيب خليل طيبا ــ الطبعة الأولى ٢٠٠٨ يقع الكتاب في ٩١٢ صفحة قياس ١٧×٢٥سم يتناول هذا الكتاب تاريخ مدينة دمشق منذ الفتح الإسلامي وحتى الوقت الحاضر، ويتعرض لما قاله الرسول محمد (ص) في مدينة دمشق من فضل وذكر، ثم يبحث الكتاب في تاريخ دمشق من خلال سرد لتاريخ ولاة وحكام وملوك دمشق وفتوحاتهم التي تخص المدينة، ويبحث في الأدوار التي مرت عليها، وفي الكشف عن أسماء الكثير من الأعلام.

ويتطرق الكتاب لأسماء مدينة دمشق وسبب تسميتها، كما وصف مدينة دمشق: أبوابها وأنهارها والأمم التي تعاقبت على سكناها ويتحدث عن حالة الشام قبيل الفتح الإسلامي، ويتكلم عن الغزوات وحالة دمشق في نهاية الدولة الأموية، والدولة العباسية وصلتها بدمشق ثم يتكلم عن الدولة الطولونية والدولة الإخشيدية والدولة الفاطمية والدولة السلجوقية والدولة

النورية والدولة المملوكية والدولة العثمانية حتى يصل إلى العصر الحاضر مع تراجم مسهبة لشخصيات الكتاب.

ثم يتحدث عن الأمم التي تعاقبت على سكنى دمشق من الأمم القديمة، كالكعنانيين والآراميين والآشوريين والفرس واليونانيين والرومان حتى بني غسان. وأخيراً يتكلم عن حالة الشام قبيل الفتح الإسلامي وبعد الفتح، ويتكلم عن غزواتها والأمم التي تعاقبت عليها، فدمشق تمتاز عن غيرها من المدن في العالم، إذا مازالت تحافظ على أصالتها التليدة وتقاليدها الأصيلة.

وبعد، فإن الكتاب يشمل سفراً رائعاً، وصفحة ناصعة البياض في تاريخ دمشـــق، وآثارهـــا العريقة، التي ماتزال باقية قائمة، شاهدة على عظمة دمشق في الأمس واليوم.

ـ ٤ ـ

صدر عن دار الزمان في جرمانا كتاب

«بلاد الشام في ظل الدولة المملوكية الثانية»

«دولة الجراكسة البرجية» ١٣٨١-١٥١٧م

تأليف الدكتور فيصل الشلبي الطبعة الأولى ٢٠٠٨ قياس ١٧×٢٤سم

الناشر: دار الزمان للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق.

يتناول هذا الكتاب قيام الدولة المملوكية الجركسية وأصل الجراكسة من خلال الاعتماد على المصادر والمراجع الجركسية، كما يتطرق لمعالجة الجهاز الإداري وتقسيماته فضـــلاً عـــن دراسة سلاطين المماليك الذين تعاقبوا على هذه الدولة حتى سقوطها، ويتناول نيابـــات بـــلاد الشام، وما شهدته من تطورات إدارية، وكيف تصرفت الإدارة المملوكية معهـــا، ودراســـة بنيتها الاجتماعية ودوافع سلاطين المماليك حيالها.

ويتضمن أيضاً: ١ــ أصل الجراكسة وطبيعة حكم المماليك، والبلاط الســـلطاني، وأربـــاب السيوف والأقلام، ونيابة دمشق، والممالك الشامية وملحقاتها ونيابة غـــزة وحلـــب وحمـــاه وطرابلس وصفد والكرك، ويتطرق للحياة الاقتصادية والاجتماعية في بلاد الشام، وموقـــف أمراء المماليك من العلم والعلماء، وأسماء الأمراء في النيابات منذ ٧٤٨ وحتـــى ٩٢٣هـــ يقول مؤلفه: لقد كلفه هذا البحث جهداً كبيراً حاول فيه تقديم صورة واضحة، عمادها التحليل

والمقارنة والربط، وإطارها الإحاطة بأدق الأحداث وأكثرها أهمية جاء البحث في مقدمة وخمسة فصول:

شملت المقدمة أهمية البحث وإشكاليته وأسباب اختياره.

أما الفصل الأول: فقد اقتصر على قيام الدولة المملوكية الجركسية وأصل الجراكسة، من خلال الاعتماد على المصادر الجركسية، وتطرق إلى معالجة الجهاز الإداري وتقسيماته ووظائفه.

أما الفصل الثاني: فقد تناول نيابات بلاد الشام وما شهدته من تطورات إدارية طرأت إثر توالي بعض السلاطين المماليك.

أما الفصل الثالث: فقد عالج الجانب الاقتصادي ولاسيما واردات النيابات، وكيف تصرفت الإدارة المملوكية معها.

والفصل الرابع: تطرق إلى دراسة البنية الاجتماعية لنيابات بلاد الشام، مع إظهار العلاقات التي سادت خلال تلك الأيام.

أما الفصل الخامس: فقد تناول علاقات المماليك مع القوى الخارجية وأثرها السلبي في بلاد الشام.

اتبع المؤلف منهجاً علمياً تاريخياً، حيث قدم دراسة أكاديمية متخصصة بالتاريخ الجركسي، وبذل جهداً كبيراً يشكر عليه.

- ٥ -

صدر حديثاً عن دار «ذو الفقار» باللاذقية كتاب
«ما بعد الطبيعة» لأرسطوطاليس.

يقع الكتاب في ٢٣٨ صفحة قياس ٢١×١٤سم.

التعريف بالمؤلف:

أرسطوطاليس (٣٨٤-٣٢٢) ق.م مربي الاسكندر المقدوني، فيلسوف يوناني من كبار مفكري البشرية. تأثرت بوادر التفكير العربي بتآليفه التي نقلها إلى العربية النقلة السريان، وأهمهم إسحاق بن حنين وأهم مؤلفات أرسطو «المقولات، والجدل، والخطابة، والسياسة والنفس، وما بعد الطبيعة».

يقول في المقالة الأولى:

«إن النظر في الحق صعب من جهة، وسهل من جهة، والدليل على ذلك أنه لم يقدر أحد من الناس على البلوغ فيه بقدر ما يستحق، ولا ذهب على الناس كلهم، لكنْ واحدٌ واحدٌ من الناس تكلم في الطبيعة، وواحد واحد منهم إما أن يكون لم يدرك من الحق شيئاً».

وأخيراً يقول:

وخليق أن تكون الفلسفة الأولى تستقصي القول في جميع الأشياء، فإنها تشتمل على جميع الميادين وعلى ما هو عليه، فإنه بحقٍ يستحق القراءة، لما فيه من الفلسفة الوجدانية الخلاقة والفكر الرفيع.

ـ ٦ ـ

صدر كتاب «وصف الهلال»

تأليف خليل بن أيبك الصفدي وجلال الدين السيوطي.

تحقيق وتقديم: هلال ناجي

توزيع: دار الهلال بدمشق

طبع سنة ٢٠٠٨ بدمشق. يقع الكتاب في ٧٨ صفحة قياس ١٧×٢٤سم

يقول فيه:

كتاب وصف الهلال هذا الذي صنفه عالمان جليلان هما: الصفدي والسيوطي والذي ينشر لأول مرة نشرة علمية. يقول العلامة صلاح الدين الصفدي:

إن شعري قد حط سِعريَ حتى — صار قدري كمثل قدر الهلالِ

ثم إني زهدت في الزهد أيضاً — بعد أن كنت لاحقاً بالهلال

وقال الصفدي أيضاً:

قم بنا نُلبس الرّبيعَ جديداً — فلقد أخلقت برودُ الشتاءِ

وتَبدّى الهلال مثلَ مِقصٍّ — فَتَحوهُ لِقصِّ ذيلِ السماءِ

ويقول الإمام السيوطي:

فإني عند مطالعتي لتذكرة الإمام صلاح الدين الصفدي رأيته أورد فيها عدة مقاطع من نظمه في وصف الهلال فجردّتها في هذا الجزء، وضممت إليه مقاطيع لغيره، وسميت تأليفي هـذا رصف اللآل في وصف الهلال.

والمحقق الأستاذ هلال ناجي من كبار المحققين العراقيين له أكثر من مئة وخمسين كتاباً من تأليف وتحقيق، وتشهد بذلك مؤلفاته العديدة فكان عملاً إبداعياً متميزاً.

- ٧ -

صدر ديوان «أبو هفان شاعر عبد القيس في العصر العباسي»

تحقيق الأستاذ هلال ناجي ــ توزيع دار الهلال بدمشق

طبع سنة ٢٠٠٨ يقع الكتاب في ٨٤ صفحة قياس ١٧×٢٤سم.

التعريف بالمحقق: هو هلال ناجي عراقي الجنسية، عضو مراسل بمجمع اللغة العربية بدمشق، الرئيس الأسبق لاتحاد المؤلفين العراقيين، حائز على جائزة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم في تحقيق المعجمات.

التعريف بأبي هفان شاهر عبد القيس في العصر العباسي:

هو عبد الله بن أحمد بن حرب المهزمي المتوفى سنة ٢٥٥هجرية.

كان أبو هفان شاعراً راوية إخبارياً نحوياً ناثراً ناقداً، لذا تعددت الجوانب التي صنف فيها، وقد ضاعت هذه المصنفات ولم يصلنا إلا كتاب واحد هو:

١ــ «أخبار أبي نواس» الذي نشره محققاً الأستاذ عبد الستار فراج في القاهرة ــ دار مصر للطباعة.

٢ــ كتاب «صناعة الشعر» وهو كتاب كبير ذكره ابن النديم في الفهرست صفحة ١٨٢.

٣ــ كتاب «أشعار عبد القيس وأخبارها» ذكره النجاشي في «مجمع الرجال» ٣/ ٢٦٣.

٤ــ مجموع شعره صنعة يحيى بن علي بن المنجم بعنوان «أخبار أبي هفان وأشعاره» ضمن كتابه المفقود «الباهر في أخبار وأشعار شعراء الدولتين» ذكره في طبقات الشعراء صفحة ٤١٠.

يقول فيه البكري في سمط اللآلي: شعره جيد إلا أنه مقل ومن شعره:

فإن تسألي فــي النــاس عنــا فإننــا حلــيُ العلــى والأرض ذات المناكــب
وليس بنا عيــب ســوى أنّ جودنــا أضر بنا واليــأس مــن كُـلِّ جانــب

وقال أيضاً:

ولما ثنت جيــدَ الغــزال وأعرضــت أراك الهوى في لحظها لحــظ عاتــب
فلم أدر ما العُتبــى ولا كنــتُ مــذنباً سوى أننــي مستشــعر ثــوب تائــب
ومــا لحظتــك العــين منــي بنظــرة فتقلــعُ إلا عــن دمــوع ســواكب
وإني لأستدعي بــك الحــزن والبكــا إذا غاض دمعي عند بعض المصــائب

رحم الله أبا هفان فقد كان من بلغاء عصره، عبقري الفكر وشاعراً فذاً. ذا شاعرية خصبة في البلاغة والتعبير.

ـ ٨ ـ

صدر عن دار الينابيع «ديوان الصاحب بهاء الدين علي بن عيسى الإربلي» المتوفى سنة ٦٩٢هـ. تحقيق: كامل سليمان الجبوري.

يقع الكتاب في ١٣٦ صفحة قياس ١٧×٢٤سم.

يبدو من قراءة كتبه أنه كثير المزاولة لشعر الشعراء، له دأب على سبر دواوينهم والإجادة فيها، وهذا يدل على خبرته التامة بهذه الصنعة، ومعالجته الطويلة لها، وذوقه المرهف فيها. كان مكثراً من الشعر، وله نظم وافر في مختلف الأغراض الشعرية، وله اهتمام بالتغزل والتشبيب بحسان الوجوه وهيف القدود، ولكن شاعرنا مع هذا كان يحتشم من نقل بعض ما قاله في الغزل، فتراه يعتذر بجملة عندما ينقل مقطوعته التالية التي أولها:

جاريــــة مــــن ســــاكني العــــراق تُضــــرم نــــارَ الهــــائمِ المشــــتاق

يقول الأستاذ عبد الله الجبوري: «كان الإربلي شاعراً مجيداً، وشعره يمتاز بالأصالة والقوة في الوجدانيات.

يقول الأستاذ محمد كمال حول شاعرية الإربلي:

قد زاد إعجابي بهذا الشاعر المجيد، إذ وقف شعره على مدح آل البيت والثناء عليهم، فجاءت قصائده فيهم لوحات وجدانية تفيض بالنبل والإخلاص والصدق والوفاء ونقتطف هذه القصيدة من شعره وهي من شعر الصبا: [من مجزوء الكامل]:

بـــــردٌ بثغـــــركِ أم أقـــــاحِ والرّيـــــــقُ أم كاســــــاتُ راحِ

والشَّـــــعرُ أم ليـــــلٌ دجـــــا والوجـــــهُ أم ضـــوءُ الصـــباحِ

كلفـــــي بفتّـــــانِ اللّحـــــاظِ مُهفهـــــفٍ قلـــــق الوشـــــاحِ

شـــاكي الســـلاح بمهجتـــي أفديـــهِ مـــن شـــاكي السّـــلاحِ

جمـــل اشـــتياقي مـــن ســـقا م جفونـــهِ المرضـــى الصـــحاحِ

يـــا مـــن يفـــوقُ بقـــدّهِ أنّـــى انثنـــى ســـمر الرمـــاحِ

رفقـــاً بـــذي كلـــفِ عَقيـــ ـــدةُ دينـــه حـــبُّ المِـــلاحِ

صَـــبٌّ أطـــاع غرامـــهُ فـــي حُبـــهِ وعصـــى اللـــواحي

وهو ديوان جدير بالقراءة إذ حوى أرق القصائد وألطف الأشعار التي تهتز لها أوتار القلوب، وتهفو لإنشادها النفوس.

/ /